

لزوميات المقال

رسالة في إصلاح العقل

سبينوزا

ترجمة جلال الدين سعيد

دار الجنوب للنشر
تونس

سلسلة يديرها
يوسف الصديق

رسالة في إصلاح العقل

سبينوزا

رسالة في إصلاح العقل

ترجمة جلال الدين سعيد

دار الجنوب للنشر - تونس

التقديم

"...وحتّى تقوم اللّغة بصرف الأسماء على كلّ ما ينتشر في الوجود، لا بدّ أن يُعثر على الكلمة المتفرّدة، على الكلمة الوحيدة [...] إذ أنّ الوجود يتحدّث في كلّ مكانٍ، وفي كلّ لحظة ومن خلال كلّ لغة. وليس العُسر في أن نعثر في الذهن، على الكلمة التي تتوافق والوجود وإنما العُسر في شدّ هذه الكلمة إلى انضباطِ تفكيرٍ حقيقي."

مارتن هايدجر (شعاب...)

تأتي هذه السلسلة إلى مكتبة القارئ العربي حاملة إشارة واضحة إلى "سجين" معرّة النعمان، أبي العلاء، المَعْلَم اللُّغز في تراثنا. فوراء "جدّية" التّسمية التي اختارها لأنضج دواوينه' **"لزوم ما لا يلزم"**، تصل إلى مسامع من استأنس بهذه الشخصية، نبرات ضحكة خافتة يكاد شاعر الفلاسفة يكتّمها وقد اثّاقلت عليه وحوله عوابس الأمور والصُّروف: ألا ترى أنّه ألزم نفسه ونفى في ذات الوقت "ضرورة" هذا اللّزوم على غيره ممّن لا يتحمّل مثله عناء تطويع اللّغة وتليين حجارتها حتّى ينفذ إليها الفكر ويفجّر فيها المنابع والعيون؟

إنّ هذه السلسلة تتطلّع إلى تخليص الناشر والكاتب والقارئ معاً من الوقوع في لائحة من استحقّ أن تلاحقه ضحكات صاحب "الغفران" إذ أنّ "لزوميات المقال" التي ستُعنى باستضافة الفكر العالمي الحديث، في الفلسفة والعلوم الإنسان خاصّة، داخل النصيّة العربية، ستكون سعياً إلى مطمح لن يمكث في الأرض لينفع النّاس إلاّ إذا قاسَمَنَاهُ القارئ وأبقى على وفائه ويقظته في التفاعل معه والإنفعال به، إعتباراً أنّ الكتابة والنّشر لا يكونان حدثاً بدون إرادة القارئ وفعله، فهو الذي يؤرّخ لولادة الكتاب (أو لموته!) وهو الذي يستدرجه إلى مقاطع إلتحامه مع مواكب المعاصرة أو ينفيه إلى جُفاء الضّحالة والإسفاف إذا هو لم يسترجع خلاله ومنه أصداء قلقه وشواغله ونبض همومه.

ومن أولى مسؤوليات القارئ والكاتب والناشر اليوم - وهم المستبدلون لمواقعهم في عملية واحدة داخل عالم الكتاب - تبقى في التمسّك برفضهم البّناء لحالة التهافت التي تعيشها ثقافتنا في مواقع التفكير المنظّم القادر، أوّلا، على القراءة في هذا التهافت نفسه ثمّ، وفي مرحلة ثانية أو في ذات الحين، الخروج بهذا الرفض إلى رفضه هو وإثبات الذّات في ولادة جديدة لا بدّ منها.

ومن ظواهر هذا التهافت، وهي كثيرة، متداخلة، المفارقة المشلّة بين نصوص **هويّتنا التي نمتلكها ولم نعد نعيشها ونصوص حداثة أخرى نعيشها ولا نستطيع امتلاكها.** فمنذ بداية القرن التاسع عشر - إن لم نقل منذ اندلاع الثورة الفرنسية واستقلال أمريكا الشمالية - ظلّت حوريات بحر الثقافة الأوروبية والغربية تستهوينا، ولا تترك لنا سوى مُرٍّ الإختيارين: أن نشدّ أنفسنا إلى صواري التقوقع والإنعزال عن العالم أو أن نصير إليها فنبقى عند عبوديتها، لانعدام الجاذبيّة في فضاء ضفّتنا المهجورة أو لاستحالة العودة في غياب الجسور.

وإنْ نجح النصّ الشعري العربي خاصّة والنصّ الأدبي عامّة - المسرح والرّواية والقصة - في رتق الشعاب وتخطيط الممرّات التي تتخطّى إلى الحداثة وتؤوب منها دون أنْ يمتصّها الإغتراب ودون أن تُسلب الإعتزاز بانتمائها، فلأنّ اللّغة الأدبية تحمل جسورها معها أو هي جسر في ذاتها لا يرسم أفق الدائرة وإنّما يُحدث شوق الإتّساع في الدائرة الإنسانية المشتركة بين كلّ المبدعين. إلاّ أن النصّ النظري العربي بقي خارج الثّورات المعرفية الكبرى يلفّق منها أنسجة واهية تارة أو يستورد "المعلبات" تارة أخرى، لاهثاً وراء تقليعات المفكرين الجدد والعناوين الغريبة والمدارس والتيّارات، تاركاً لغة الخطاب معزولة عن النّفس النظري الكوني ذلك الذي نسينا تجديده وتهوئته منذ إختفاء روّاد الترجمة ومناراتها كإسحاق بن حنين وأبي بشر متّى بن يونس وثابت بن قرّة وزيد بن عديّ.

أملنا أن تساهم "لزوميات المقال" - ما استطاعت - في إخصاب لغة الخطاب النظري وفي الخروج بالفكر العربي إلى فَلَقٍ صبحه منساباً في إتّجاه التحديث والتنوير والعودة من غربة الذّات.

محمد المصمودي **يوسف الصدّيق**

مقدمة

سبينوزا: حياته وآثاره

ولد باروخ سبينوزا بأمستردام في 24 نوفمبر 1632، وهو ينتمي إلى أسرة يهودية برتغالية لاجئة بهولندا. ولقد أراد أبواه أن ينشئاه تنشئة دينية فبعثاه إلى مدرسة حاخام مشهور يدعى مورتيرا (Morteira) فتعلّم على يديه اللغة العبرية وتلقّن أصول التلمود. ثم التمس سبينوزا دراسة اللغة اللاتينية لدى طبيب يُدعى فان دن إنده (Van den Ende)، مما أضاء في عينيه نورا جديدا وساعده على اكتشاف فلاسفة القرون الوسطى، وعلى رأسهم القديس طوماس الأكويني، وفلاسفة عصر النّهضة، ومن بينهم فيتشينو وبرونو، وفلاسفة العصر الجديد من أمثال بيكون وهوبس وديكارت. ونظرا إلى ما دأب عليه سبينوزا، منذ كان في الخامسة عشر من عمره، من مجادلة ومحاجّة كانتا تحيّران رجال الدين وتفحمهم، فإنّه سرعان ما انعتق من ربقة الكنيس اليهودي، فخابت آمال الأحبار التي علّقوها عليه طويلا واضطرّهم الأمر، بعد محاولات فاشلة لردعه بالوعد والوعيد، إلى فصله عن الطائفة اليهودية وحرمانه من حقوقه الدينية، وكان ذلك في 27 جويلية 1656. وبإيعاز من الأحبار، حُكم على سبينوزا بحظر الإقامة، فلجأ إلى إحدى ضواحي أمستردام، بعد ما لقيه من محاولة اغتيال من طرف بعض المتعصّبين، وبعد تنازله التلقائي عن حقوقه في تركة أبيه على إثر ما دبّرته له أخته من دسائس دنيئة لحرمانه من الميراث.

وبعد مدّة قضّاها بأوفركرك (Ouwerkerk)، استقرّ سبينوزا بقرية رينسبرق (Rijnsburg)، حيث شرع في تأليف **"رسالة في إصلاح العقل"**، إلا أنّه توقّف عن انجازها وانتقل إلى فوربرق (Voorburg) حيث أصدر، سنة 1663، الكتاب الوحيد الذي يحمل اسمه وهو كتاب **"مبادئ فلسفة ديكارت"**، ويتبعه في نفس المجلّد كتاب **"خواطر ميتافيزيقية"**. ولعلّ اهتمام سبينوزا بأحداث الساعة هو ما شغله عن

إتمام **الرسالة في إصلاح العقل**، وما عطّل إنجاز "**علم الأخلاق**"، من أجل تأليف "**الرسالة في اللاهوت والسياسة**" (1670). ولقد صدرت هذه الرسالة خفيّة الإسم، نظرا إلى ظروف القمع والاضطهاد التي كانت سائدة آنذاك، وهي ظروف حثّت سبينوزا على الهجرة إلى مدينة لاهاي، حيث صديقه وحاميه جان دي ويت (J. de Witt) الذي حدّد له معاشا بمائتي فلورين. وعلى إثر غزو جيوش لويس الرابع عشر لهولندا، استولى الحزب الأورنجي على الحكم بعد أن أثار الجمهور ضد الأخوين جان وكرنليوس دي ويت اللّذين وقع اغتيالهما والتنكيل بهما بأبشع الطرق، مما أثار استياء سبينوزا وتقزّزه الشديد.

وتلقّى سبينوزا، سنة 1673، عرضا من أمير بافاريا للتدريس بجامعة هايدلبرغ، فرفض هذا العرض خوفا من أن يحدّ ذلك من حريته في التفكير.

وفي نهاية جويلية 1675، بادر سبينوزا بطبع "**علم الأخلاق**" بعد خمس عشرة سنة قضّاها في تأليفه، إلاّ أنّه سرعان ما عدل عن طبعه عندما بلغه أنّ بعض الأعداء كانوا له بالمرصاد. أمّا "**الرسالة السياسية**"، فقد وافاه الأجل قبل أن ينهيها، في الواحد والعشرين من فيفري 1677. وفي نفس السنة، قام بعض أصدقائه بنشر مؤلّفاته دون ذكر اسم الناشر ومكان الطبع، مع الاكتفاء بالحرف الأوّل من اسم سبينوزا ولقبه. وتحتوي هذه "**المؤلّفات المخلّفة**"، حسب الترتيب، على **علم الأخلاق**، و**الرسالة السياسية**، و**رسالة في إصلاح العقل**، و**المراسلات**، و**موجز في النحو العبري**. ولقد جاءت هذه المؤلفات باللغة اللاتينية ما عدا بعض الرسائل التي ترجمت في مرحلة لاحقة عن اللغة الهولندية. وباستثناء الترجمة الهولندية التي أصدرها قلايزميكر (Glazemaker) للمؤلّفات المخلّفة، لم يُعد نشر هذه المؤلفات من جديد طيلة القرن الثامن عشر، فلم تنشر إلاّ في القرن التاسع عشر الذي شهد طبعات مختلفة لها، أهمّها على الإطلاق طبعة فان فلوتن ولاند (Van Vloten & Land) من سنة 1882 إلى سنة 1884. وتحتوي هذه الطبعة، بالإضافة إلى المؤلّفات المذكورة، على **رسالة في قوس قزح**، ورسالة في بعض الصفحات عن **حساب الحظوظ**، ومراسلات جديدة لم يقع نشرها في الطبعة السابقة لأنّها كانت مفقودة.وأُضيف إلى هذه الطبعة أيضا كتاب مفقود لسبينوزا، اكتشفه فان فلوتن في نسخة أولى عام 1851 ونسخة ثانية عام 1861، قبل أن ينشره سنة 1862، وهو **الرسالة الموجزة في ا لله وفي**

الإنسان وسعادته. ومع أن طبعة فان فلوتن ولاند تعتبر طبعة ممتازة، إلاّ أنّ طبعة كارل قبهارت (Carl Gebhardt, 1924) النقدية أصبحت مفضّلة عليها في نظر الجميع.

أمّا الطبعات والترجمات باللغة الانقليزية، فمنها ترجمة بويل (A. Boyle) لكتابي **علم الأخلاق** و **رسالة في إصلاح العقل**، وترجمة روبنسن (Robinson) **للرسالة الموجزة**، وأيضا ترجمة نفس الرسالة من قبل وولف (A. Woolf)؛ وتوجد أيضا ترجمة لأعمال سبينوزا الرئيسية قام بها إلويس (R. H. M. Elwes).

وأمّا الترجمات الفرنسية، فمنها ترجمة **علم الأخلاق** التي أعدّها في بداية القرن الثامن عشر الكونت دي بولانفيليي (Le Comte de Boulainvilliers) والتي نشرت سنة 1907، وترجمة لمجموع أعمال سبينوزا، نشرت في القرن التاسع عشر، وهي من إعداد سيسي (Saisset) وبرات (Prat). أمّا الترجمة الدقيقة والصارمة التي تعتبر إلى يومنا هذا مرجعا رئيسيا لفلسفة سبينوزا، فهي التي أعدّها شارل أبون (Charles Appuhn) منذ سنة 1904، وهي تشمل كل مؤلفات الفيلسوف المعروفة، باستثناء **الموجز في النحو العبري**، والرسالتين **في قوس قزح** و**في حساب الحظوظ**. وتوجد أيضا ترجمة لكتاب **علم الأخلاق** قام بها قيرينو (Guérinot)، وترجمة **للرسالة في إصلاح العقل** من إعداد كويري. وصدرت أيضا عن دار غاليمار للنشر، عام 1954، ترجمة جديدة لأعمال سبينوزا اشترك فيها كلّ من روجي كايوا (R. Caillois) ومادلين فرانسيس (M. francès) وروبير مسراحي (R. Misrahi). وصدرت أخيرا ترجمتان لكتاب علم الأخلاق، الأولى من إعداد برنار بوترا (B. Pautrat) سنة 1988، والثانية من إعداد روبير مسراحي سنة 1990.

المؤلفات الأولى.

كتب سبينوزا، في شهر جويلية من سنة 1663، رسالة إلى صديقه ألدنبورغ يخبره فيها بصدور كتابين له هما **مبادئ فلسفة ديكارت** و **خواطر ميتافيزيقية**، كان قد أملاهما على تلميذ شابّ شديد الولع بالفلسفة، إعداداً لفكره المتعطّش للحقيقة والمتحمّس لكلّ جديد، وتهرّباً في نفس الوقت من الإفصاح له عن آرائه الشخصية.

فعلى الرغم من أنّ مذهب ديكارت قد وُجد له العديد من الأنصار في هولندا، إلاّ أنّه لم يكن المذهب السائد في المدارس الكبرى، بل لقد كان محظورا في عدد منها. لذلك رأى سبينوزا أنّ مثل هذا المذهب قد يستجيب لفضول تلميذه المندفع وقد يكون مناسبة له كي يستعدّ لفهم مذهب **علم الأخلاق**.

ويُعدّ كتاب **مبادئ فلسفة ديكارت** من أوّل ما ألّفه سبينوزا وأحد الكتابين اللّذين نشرهما إبّان حياته، باعتبار أنّ ثانيهما هو **الرسالة في اللاّهوت والسياسة**.ومع أنّ سبينوزا إنّما يعرض في هذا الكتاب فكر ديكارت، لا فكره هو، فلقد ذاع صيته، نظرا إلى ما توخّاه من دقّة وصرامة في عرض أفكار الفيلسوف الفرنسي بأسلوب هندسي يعتمد الحدود والأوّليات والمصادرات والقضايا والبراهين، ونظرا إلى كونه لم يكتف، في بعض المواطن، بالسّرد والتحليل بقدر ما جدّ في أن يطبع عرضه بطابع جدالي حاول من خلاله التلميح إلى البعض من آرائه الشخصية والإعداد لها، وذلك بالإلحاح على المبادئ التي كانت تبدو ملائمة لمبادئه الخاصة وبالإقدام على تحوير أفكار ديكارت تارة وتجاوزها أطوارا. فعلى هذا النّحو مثلا نجد سبينوزا، في حاشية القضية التاسعة من الباب الأوّل، يستطرد شرحه قائلا: "إنّ الله، ولو أنّه لا جسماني، إلاّ أنّه ينبغي مع ذلك أن يُفهم على أنّه يشتمل في ذاته على كلّ الكمالات التي في الامتداد".

فليس من شكّ في أنّ هذا الكلام لا يوجد مثله عند ديكارت، فهو كلام يجعل من سبينوزا فيلسوفا ديكارتيا أكثر من ديكارت نفسه؛ ولعلّ هذا ما يبرز بأكثر وضوح في **الخواطر الميتافيزيقية** (التي نُشرت عقب كتاب **المبادئ**، مزيدا للشرح والتوضيح) حيث نفهم، ممّا يكتبه سبينوزا، أنّ تبنّي أقوال ديكارت وطروحه الفلسفية إنّما يفضي بالضرورة إلى تجاوز المذهب الديكارتي نفسه. فمهما بدا سبينوزا، في كتاب **المبادئ** وكتاب **الخواطر**، تلميذا من تلاميذ المدرسة الديكارتية، إلاّ أنّه كثيرا ما يبتعد عن مبادئ هذه المدرسة، وأغلب الظنّ أنّه كان بهذا يهيّء العقول لفلسفة أكثر جرأة هي تلك التي يعرضها في آثاره الأخرى بوجه عام، وفي كتابه **علم الأخلاق** بوجه خاص.

ولعلّ ما يستشفّه الواحد منّا، إذا ما أكبّ على دراسة كتابي **المبادئ والخواطر** دراسة دقيقة متأنية، فضلا عن **الرسالة الموجزة في الله وفي الإنسان وسعادته** التي أعدّها سبينوزا منذ سنة 1660 والتي يمكن اعتبارها بمثابة المسودّة لكتاب **علم الأخلاق**، هو ما تكتنفه هذه الآثار من بوادر القول بمذهب وحدة الوجود (Panthéisme)، حتى لقد بقي اسم سبينوزا مقترنا بهذا المذهب وظلّ القول بمماهاة الله للطبيعة حجّة ضدّ اليهودي "المارق المرتدّ" الذي، ما إن بدأ يستعدّ لنشر كتاب في "علم الأخلاق" يستهلّه بالبحث في الذات الإلهية وصفاتها وأحوالها، حتى عدل عن ذلك، تخوّفا من تهمة الكفر والإلحاد التي أخذ يكيلها له أعداؤه. ومع ذلك، فليس سبينوزا أوّل من قال بوحدة الوجود ولا هو أوّل من وجّهت له هذه التّهمة؛ فقد سبقه في ذلك الكثيرون، ولا سيّما جيوردانو برونو (Giordano Bruno)، إلاّ أنّ مذهب برونو لم يشكّل خطرا حقيقيا بالمقارنة مع مذهب سبينوزا، إذ لا تعدو أعمال الفيلسوف الإيطالي أن تكون تلفيقا مبهما لرؤى ميتافيزيقية عجز مؤرخو الفلسفة عموما عن تنظيمها وعرضها وفق نسق واضح متكامل، بينما تظهر فلسفة سبينوزا على شكل بناء واضح المعالم محكم التنظيم تترابط فيه الأفكار والعلل العقلية ترابط الحقائق الرياضية الضرورية. فلعلّ ما يتميّز به سبينوزا أنّه منح مذهب وحدة الوجود الأطر العقلية التي كان يفتقر إليها من قبل، مدرجا إيّاه ضمن نسقية فلسفية صارمة بعدما كان قائما على مجرّد تخمينات وخواطر متفرّقة.

ثم إنّ مذهب وحدة الوجود، رغم تستّر أصحابه، قد كان مذهبا شائعا في عصر سبينوزا، وكان يُغري الكثير من الفلاسفة وينفّرهم في ذات الوقت. فمن الطريف أن نلاحظ مثلا أنّ جلّ كبار فلاسفة القرن السابع عشر كانوا يتقاذفون بتهمة "وحدة الوجود"؛ ولا عجب في ذلك، إذ يكفي أن نتخس قليلا فكر فينلون (Fénelon) ومالبرانش (Malebranche) ولاينتز (Leibniz) وغيرهم حتى يقعوا في مذهب وحدة الوجود الذي ما انفكّوا يحاربونه ويتبرّؤون منه. ولعلّ هذا الجنوح إلى مذهب وحدة الوجود إنّما يعبّر عن ميل طبيعي لدى العقل الميتافيزيقي الذي يبحث دائما عن المبدإ الأصلي الذي تتّحد فيه جميع الظواهر ويرنو بطبعه إلى إثبات وحدة هذا المبدإ المفسّر لجميع الوجود والمنتج له على حدّ السواء.

وهكذا فإنّ سبينوزا لم يشذّ عن القاعدة، وكلّ ما في الأمر أنّه قد جرؤ على التحدّث جهرا وعلى الإصداع بما كان معاصروه يقولونه همساً.

إلاّ أنّ صاحبنا لم يكتف بالإعراب عمّا كان يخفيه الآخرون، وإنّما هو أعرب عن ذلك بأسلوب لا يدع مجالا للتردّد والشكّ، أسلوب علماء الهندسة الذين لا يسلّمون بقضيّة إلاّ بعد البرهان، ولا ينتقلون إلى الموالية إلاّ بعد التحقّق من المتقدّمة.

فلا بدّ إذن أن يكون البدء بالعلّة الأولى، وهي الله، ولا بدّ أن ننسج دوما على منوال الإقليديين، فننظر في طبيعة الله وصفاته مثلما ننظر في طبيعة المثلث وصفاته. وهذا ما دأب عليه سبينوزا منذ الصفحات الأولى التي افتتح بها كتابه الرئيسي **علم الأخلاق**.

علم الأخلاق و الرسالة في إصلاح العقل.

اصطنع سبينوزا في كتاب **علم الأخلاق** منهج الرياضيين في الهندسة، وأسرف في اصطناع هذا المنهج، حتّى لقد جاء كتابه أشبه بكتب علماء الهندسة منه بكتب الفلاسفة، لما تضمّنه من تعريفات وبديهيات ومصادرات وقضايا وبراهين وحواشي وما إلى ذلك ممّا يصطنعه علماء الهندسة في كتبهم ورسائلهم. وفي الواقع، ليس سبينوزا أوّل من بادر بعرض فلسفته على النّمط الهندسي، بل سبقه في ذلك عدد من الفلاسفة، من أمثال فرفريوس،و برقلس، ودونس سكوت، وبجرديرك، وج برونو، وابن ميمون، إلخ (راجع في هذا الصدد ما يقوله ولفسون Wolfson في كتابه "The philosophy of Spinoza"، الطبعة الأمريكية، 1969، الجزء الأوّل، ص 40-41). فمنذ كان سبينوزا مقيما في رينسبورغ، أي منذ 1661، فهو قد فكّر في عرض مذهبه على النّهج الهندسي، وليس أدلّ على ذلك من الرسالة التي بعثها إلى ألدنبورغ، ردّاً على رسالة هذا الأخير بتاريخ 16-26 أوت 1661 (وهي الرسالة رقم 2 في طبعة فان فلوتن ولاند). هذا فضلا عن تذييل **الرسالة الموجزة** التي يرجع تأليفها إلى نفس التاريخ تقريبا، حيث نجد محاولة أولى لاصطناع المنهج الهندسي. ثمّ إنّ هذا المنهج هو الذي توخّاه سبينوزا في **مبادئ فلسفة ديكارت**، هذا الفيلسوف الذي تبنّى هو الآخر نفس المنهج في ردوده على الاعتراضات الثانية.

ففي الفترة التي قضّاها إذن سبينوزا بقرية رينسبورغ، ألّف الجزء الأول من **علم الأخلاق** في شكله الأصلي، وأرسله إلى بعض أصدقائه ليطّلعوا عليه ويدرسوه ويبدوا رأيهم فيه. وواصل سبينوزا إنجاز كتابه هذا سنوات طويلة، مرسلا في كلّ مرة ما أتمّه إلى أصدقائه، موصيا إيّاهم بألاّ يطلعوا أحدا على عمله طالما لم يكمله (انظر الرسالة 28، جوان 1665)، فأطرأ عليه بعض التحويرات التي عطّلت إنهاءه، رغم أنّه لم يشغله عنه أمر منذ أن أصدر **مبادئ فلسفة ديكارت** سنة 1663. إلاّ أنّه تشاغل فعلا عن هذا العمل إبّان الرسالة التي بعثها بتاريخ جوان 1665 إلى أحد أصدقائه متحدّثا فيها عمّا يأخذه تأليف **علم الأخلاق** من وقته، فعكف على تأليف **الرسالة في اللاهوت والسياسة**، إسهاما منه في التصدّي لموجة العنف التي كانت سائدة آنذاك ضدّ حرّية التفكير، ورغبة في ضمّ صوته إلى صوت أصدقائه الذين ما انفكّوا ينادون بلائيكية الدولة وحرّية المعتقد. وعلى إثر صدور **الرسالة في اللاهوت والسياسة** سنة 1670، أكبّ سبينوزا من جديد على تأليف **علم الأخلاق**، بعدما تشبّع في الأثناء بقراءات متنوّعة عرّفته مثلا بهوبس (Hobbes) وبالمجادلات التي أثارها مذهبه، ولولا هذه القراءات ما كُتب **لعلم الأخلاق** أن يكون على شكله الحالي.

وفي نهاية سنة 1674، أتمّ سبينوزا تأليف **علم الأخلاق** ووزّع بعض النسخ من المخطوط الأصلي على أصدقائه وعلى أصدقاء جدد، مثل تشيرنهاوس (Tschirnhaus) وشولر (Schuller). وعلى الرغم ممّا لقيته **الرسالة في اللاهوت والسياسة** من استنكار شديد من قبل السلطات الدينية التي أقرّت العزم على حظر إصدار أيّ كتاب آخر من تأليف "اليهودي الجحود"، إلاّ أنّ سبينوزا كان ينوي نشر كتاب **علم الأخلاق**، وأخذ الاستعدادات اللاّزمة لذلك، كما يفيد بذلك المكتوب الذي أرسله إليه ألدنبورغ، بتاريخ 22 جويلية 1675 (انظر الرسالة 62). لكنّ ردّ سبينوزا على هذا المكتوب يفسّر لنا أسباب تراجعه، إذ قال: "لقد وصلتني رسالتك بينما كنت على أهبة السّفر إلى أمستردام كي أدع إلى الطّبع الكتاب الذي حدّثتك عنه. ولّما كنت منشغلا بذلك إذ ذاع نبأ صدور كتاب لي عن الله، حيث أسعى إلى إنكار وجوده، وصدّق بهذا النبإ عدد كبير جدّا من الأشخاص. فبعض اللاّهوتيين (لعلّهم أوّل من روّج هذه الإشاعة) قد اغتنموا الفرصة لرفع شكوى ضدّي أمام الأمير والقضاة؛ ثمّ إنّ بعض الديكارتيين الأغبياء الذين عُرفوا بمؤايدتهم لي لم يجدوا

بُدّا، كي يتبرّؤوا من كلّ شبهة، من الإعراب في كلّ مقام عن كرههم الشديد لأفكاري ومؤلفاتي. فلمّا بلغني ذلك من أشخاص جديرين بالثقة، فأخبروني في نفس الوقت بما يدسّه لي اللاّهوتيون من مكائد، قرّرت أن أرجئ نشر ما أعددته، عسى أن تتّضح الأمور، إلاّ أنّها، على ما يبدو، تزداد تأزّما كلّ يوم، ولست أدري حقّا ما سأفعله" (الرسالة 68).

في هذه الفترة بالذات، كان سبينوزا يعاني من مرض عضال أنهكه في هذه السنوات الأخيرة من عمره، فلم يعد بإمكانه مجابهة السّلط الدينية والسياسية المستبدّة؛ لا جرم ، "لأنّ فضيلة الإنسان الحرّ تتمثّل في توقّيه للمخاطر بقدر ما تتمثّل في التغلب عليها" (**علم الأخلاق**، الجزء IV، القضية 69)، ولأنّ رباطة الجأش هي "الرغبة التي يسعى بها كلّ فرد إلى حفظ وجوده وفقا لما يمليه العقل فحسب" (نفس المصدر، الجزء III، القضية 59، الحاشية).

بقي كتاب **علم الأخلاق** إذن في درج من أدراج سبينوزا و لم يُنشر إلاّ بعد موته، إذ سُلّمت جلّ مخطوطاته إلى الناشر ريوفرتس (Rieuwertz) بعد أن كادت تباع مع جملة أمتعته من أجل دفع معاليم الدفن، لولا الهبة التي تكرّم بها مجهول من أمستردام تمويلا لمصاريف طبع مؤلفات الفقيد.

يحتلّ إذن **علم الأخلاق** مكان الصدارة من بين مؤلفات سبينوزا، رغم أنّه توقّف عن إنجازه مدّة من الزمن من أجل تأليف **الرسالة في اللاّهوت والسياسة** -وهي رسالة ظرفية تعالج أمورا ظرفية، على خلاف "الأخلاق" التي تعبّر عن انعكاس عقل الله الأزلي في الجزء الأزلي من عقل سبينوزا الفاني- ورغم أنّه كتاب لم يشغل فيلسوفنا إلاّ بعد تأمّل عميق في شروط إصلاح العقل. ولعلّ المقارنة قد تكون عظيمة الفائدة بين **علم الأخلاق** و**الرسالة في إصلاح العقل**، سيّما وأنّ الإجماع حاصل تقريبا على أنّ **علم الأخلاق** هو تحقيق للمشروع الذي خطّطه سبينوزا في **الرسالة في إصلاح العقل**. ففي الجزء الأوّل من هذه الرسالة، يسعى سبينوزا، عن طريق منهج التأمّل (Méthode réflexive)، إلى الإرتقاء إلى فكرة الله التي هي مبدأ العلم الصحيح وقاعدته. وكان عليه في الجزء الثاني، بعد أن أصبح مشرفا على نشوء الأشياء وصدورها، أن يشرع، انطلاقا من فكرة الله وصفاته، في استنباط معلومات صحيحة جديدة، أي في إنشاء العلم الاستنتاجي (La science déductive). لكن،

كما أشار إلى ذلك أندري دربون (A. Darbon)، لم يعد تأليف هذا الجزء الثاني أمرا ضروريا ما دام سبينوزا قد تقدّم شوطا كبيرا في إنجاز **علم الأخلاق**، سيّما وأنّ كلّ ما كان سيتضمّنه من استنتاجات إنّما هي الاستنتاجات ذاتها المؤلّفة لجوهر **علم الأخلاق**[1]. وفضلا عن ذلك يبيّن أندري دربون بكامل الوضوح، في أثناء مناقشته لأطروحة من أطروحات البحّاثة فرودنتال (Freudenthal) -الذي يرى أنّ الجزء الناقص من الرسالة في إصلاح العقل كان سيخُصص للأنطولوجيا- أنّ الميتودولوجيا (Méthodologie) والأنطولوجيا (Ontologie) لا تنفصلان إحداهما عن الأخرى في فكر سبينوزا، رغم أنّ الفصل قد يبدو بديهيا اليوم بين الميتودولوجيا ونظرية المعرفة وعلم المنطق والأنطولوجيا والأخلاق، وذلك لأسباب مختلفة، لعلّ أهمها:

أ- تطوّر العلوم الوضعية التي تعتني بدراسة الطبيعة لأغراض تقنية وبرغماتية وبغضّ الطرف عن كلّ تصوّر صميمي لطبيعة الأشياء؛

ب- تأثّرنا بفلسفة كانط النّقدية التي تحبط مبدئيّا كلّ محاولة لتأسيس علم الوجود؛

ج- المنطق الصّوري الذي يهتمّ بصورة الفكر ولا يبالي بالموضوعات التي ينطبق عليها[2].

فعلا، إنّ الحكمة السبينوزية هي، على غرار الحكمة القديمة، كلّ واحد لا ينفصل فيه الجانب المنهجي عن المبحث الأنطولوجي، ولا المبحث الأنطولوجي عن الجانب الإيتيولوجي (Ethologique)،وعن الغائية الأخلاقية.

مهما تباينت الآراء واختلفت التأويلات[3]، فالثابت، كما أسلفنا القول، أنّ كتاب **علم الأخلاق** إنّما هو تحقيقٌ للمشروع الذي خطّطه سبينوزا في **الرسالة في إصلاح**

1- Cf. André Darbon, "Etudes spinozistes", Paris, P.U.F, 1946, première partie intitulée: **Le Traité de la Réforme de l'Entendement, sa signification et son économie**, pp. 55-56.

2- راجع أندري دربون، نفس المصدر، الباب الثاني، الدرس الأوّل.

3- ففي نظر يارق يلس (Jarrig Jelles) مثلا، لم يكمل سبينوزا هذه الرسالة لأنّ "تأليفها بدا له صعبا جدّا ويتطلّب أبحاثا عميقة وعلما لا محدوداً" (يذكره شارل أبون في تقديمه **للرسالة في إصلاح العقل**، الطبعة الفرنسية عن دار غارنييه فلاماريون للنشر، باريس، 1964، ص 167)؛ وأمّا لانيو (Lagneau) فكان يعتقد أنّ سبينوزا قد توقف عن الكتابة "لأنّه لم يطبّق المنهج التجريبي و لم يختبره" (انظر مقاله بعنوان "ملاحظات حول سبينوزا"، الصادر بالمجلة الفرنسية

العقل. فإذا كان المطلوب من **علم الأخلاق** أن يقودنا بتدرّج نحو "معرفة اتّحاد النّفس الناطقة بالطبيعة كلّها"[4]، فإنّه يجوز النّظر إلى **الرسالة في إصلاح العقل** على أنّها رسالة إعدادية يمهّد بها صاحبها لمشروعه الأخلاقي ويحثّ على البحث عن الخير الأعظم. وعلى هذا الاعتبار فإنّه لا ينبغي لغايات هذه الرسالة المنهجية والمعرفية أنّ تخفي عنّا مقاصدها الأخلاقية، إذ لئن كان طموح سبينوزا الأوّل أن يقدّم لنا منهجا للبحث عن الحقيقة، أو بالأحرى أن يجعلنا في وضع المتفرّج على نشوء هذا المنهج، بل في وضع المشارك فيه، فإنّ استيعاب المنهج وتطبيقه ليسا، في نظره، إلاّ من ضمن الشروط الممهّدة لإدراك الخير الأعظم. وكما أشار إلى ذلك روبير مسراحي، فبينما كان ديكارت يبحث عن الحقّ بعقله، وبسكال عن السعادة والخلاص بقلبه، كان سبينوزا يبحث عن كلّ ذلك بعقله، بل "كان يبحث عن الحقّ لغاية السعادة والخلاص"[5].

ولعلّ من يفتح كتاب سبينوزا في علم الأخلاق سيستغرب لأول وهلة من كون الفيلسوف قد بدأ حديثه عن الله وعن النّفس وانفعالاتها قبل الحديث في الأخلاق؛ وقد يذهب به الظنّ إلى أنّ الأبواب الثلاثة الأولى من هذا الكتاب هي أكثر قيمة، في نظر سبينوزا، من البابين الأخيرين اللّذين لعلّهما إضافيان. إلاّ أنّ مثل هذا الاعتقاد يشير إلى سوء فهم طموح سبينوزا الحقيقي، الذي يظهر بوضوح منذ الفقرات الأولى من الرسالة في إصلاح العقل، ألا وهو إرشاد الإنسان إلى سُبل الخلاص في الدنيا قبل الآخرة، بإقناعه أنّ "الغبطة ليست جزاء الفضيلة، وإنّما هي الفضيلة نفسها" (**علم الأخلاق**، الجزء V، القضية 42). فأخلاق سبينوزا ليست عنصرا أو جزءا من فلسفته، بل فلسفته كلّها أخلاقية في مبادئها وأسسها وفي أبعادها ومساعيها. ومع أنّ

Revue de Métaphysique et de Morale، سنة 1895، ص 378)؛ وذهب شارل أبهون (Charles Appuhn) إلى أنّ سبينوزا قد انشغل بعمل آخر أوكد من البحث في إصلاح العقل، إذ عكف على تأليف **الرسالة في اللاهوت والسياسة**، ثم كتاب **علم الأخلاق والرسالة السياسية**؛ وإنما تقديمه لهذه الأعمال قد أملته ظروف القمع والاضطهاد التي أضحت تعيشها هولندا منذ انقلاب الحكم فيها ومنذ اغتيال الأخوين دي ويت (راجع تقديمه **للرسالة في إصلاح العقل**).

4-راجع أندري دربون، نفس المرجع، ص 55.

5- Cf. Robert Misrahi, **Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza**, Paris/Londre/New-York, éd. Gordon & Breach, 1972, p. 100.

الأبواب الأولى من **علم الأخلاق** تعرض المبادئ الميتافيزيقية التي تقوم عليها المبادئ الأخلاقية، فضلا عن كون المطلوب من هذه الأبواب هو أن تبيّن لنا ما ينبغي معرفته لكي يصبح المشروع الأخلاقي ممكنا، إلاّ أنّ ما يحدّد البعد النّظري لهذه الأبواب هو السعي إلى بلوغ الخير الأعظم والفوز بالسعادة الحقيقية. إنّ المشكل الذي يتناوله سبينوزا بالدرجة الأولى لا يتعلّق ببداهة المعرفة، مثلما الشأن بالنسبة إلى ديكارت مثلا، وإنّما هو يتعلّق بصحّة النفس وسعادتها القصوى (انظر **الرسالة في إصلاح العقل**، الفقرتان 1 و 2). أمّا السؤال الذي كان سبينوزا يطرحه على نفسه فهو ليس: "ماذا يجب أن أفعل؟" وإنّما: "ماذا يجب أن أفعل كي أفوز بالسّعادة؟".

ولن نحيد عن الصّواب إذا عرّفنا الأخلاق السبينوزية بأنّها أخلاق السعادة، وفلسفته بأنّها فلسفة الفرح، باعتبار أنّ الطرح الأخلاقي لقضية الفرح والسعادة في كتاب علم الأخلاق لا يخرج عن نطاق التساؤل الآتي: "كيف أضمن لنفسي أكبر عدد من انفعالات الفرح وأقلّ عدد من انفعالات الحزن؟".

بيْدَ أنّ انفعالات الفرح والحزن ترتبط بدرجة تأثّرنا بالعالم وتأثيرنا فيه. ولكنّ أوجه انفعالنا تفوق في معظم الأحيان أوجه الفعل عندنا، كما أنّنا ننسب إلى إرادتنا ما ينتسب في الواقع إلى سلسلة لا محدودة من العلل الضرورية، وهي سلسلة مرتبطة بعدد لا محدود من السلاسل اللاّمحدودة الأخرى التي تكوّن معا الوجه الكلّي للكون (Facies totius universi)، وهو الله أو الطبيعة (Deus sive Natura).

فأن ينفعل الإنسان هو إذن أن يكون عبدا، أي أن يتحمّل عبء الكون بأسره دون وعي منه بذلك، وأن يفعل هو ألاّ يكون حلقة لا واعية في سلسلة العلل الضرورية، أي أن يكون واعيا تمام الوعي بنفسه وأن تقترن معرفته لنفسه بمعرفته للإله والأشياء (Conscius Sui, Dei et Rerum).

وقد يبدو مستحيلا على عقل الإنسان المحدود الإحاطة بالكلّ اللاّمحدود، إلاّ أنّ الأمر يبدو كذلك فقط بالنسبة إلى من يزيغ عن الطريق السويّ للتفلسف، كالمدرسيين أو ديكارت. فالمدرسيون ينطلقون من معرفة الأشياء المحسوسة ويرتقون إلى معرفة الله، وهم بهذه الصورة يقلبون نظام الوجود ويعكسون ترتيب الأمور ويسيئون التفلسف، ممّا يبوء بهم إلى الوقوع في التناقض فلا يخرجون من جهلهم لطبيعة الله والأشياء (راجع **علم الأخلاق**، الجزء II، القضية 10، حاشية اللازمة).

وأمّا ديكارت، فلقد تجاوز المذاهب المدرسية بنقده للمعرفة الحسّية وباعتباره الإله والنّفس جوهرين عقليين يدركان بالعقل بصورة قبلية، إلاّ أنه قد تعذّر عليه، نظرا إلى منطلقه المثالي، الخروج من الذاتية وفهم الوجود. إنّ الفصل الذي أقامته فلسفة الكوجيطو بين عقلنا البشري والعقل الإلهي لم يساعدها على إدراك الوجود، وحَكَمَ على العقل البشري بالركود النهائي في حدود ضيّقة لا تناسب طموحه الأصلي. فكلّ من الفلسفة المدرسية والفلسفة الديكارتية قد عجزت عن منح العقل البشري الدّفعة اللازمة كي يتطوّر بصورة لانهائية، حسب النظام الضروري الذي ينطلق من المبادئ لبلوغ النتائج. وهكذا فبينما كانت معالجة ديكارت لطبيعة النّفس البشرية ("التأمّل الثاني") سابقة لتأمّله في الذات الإلهية ("التأمّل الثالث")، كان تأمّل سبينوزا في الذات الإلهية (الجزء الأوّل من **علم الأخلاق**) سابقا لبحثه في طبيعة النفس وأصلها (الجزء الثاني). وليس هذا القلب اعتباطيا، لأنّ الله، كما لاحظ مرسيال غيرو (M. Guéroult)[6]، هو، بالنسبة إلى النّفس التي يتضمّنها كفكرة من أفكار عقله، المبدأ الوحيد الذي يفسّر وجودها ووعيها لذاتها وللأشياء؛ فلا بدّ إذن من الشروع في البحث في الله وأن نجعل منه مبدأ نشوء المعرفة الإنسانية وتكوّنها. إنّ معرفة طبيعة الله الحقيقية هي ما يسمح بانصهار عقل الإنسان المحدود في عقل الله اللامحدود وبإدراك أنّ قوّة الفكر فينا ليست غير قوّة الفكر الإلهي، "وبهذا نعلم أنّا نثبت فيه وهو فينا بأنّه آتانا من روحه"[7].

ومن هذا المنظور نفهم لماذا يستهلّ سبينوزا كتاب "الأتيقا" بالنّظر في طبيعة الله وفي أمور ما بعد طبيعية أخرى مثل: الجوهر، الصفة، الحال، العلّة الذاتية، إلخ، قبل أن يتناول بالدّرس القضايا الأخلاقية التي يوحي بها عنوان كتابه. ولقد كتب سبينوزا في هذا الصدد، مخاطبا بلينبارغ (G. Blyenberg): "إنّ ما طلبته من توضيح يتعلّق بجزء كبير من "الأخلاق" التي، كما هو معلوم، تتأسّس على الميتافيزيقا والفيزيقا"[8].

6- M. Guéroult, "Spinoza", T.2, "L'Ame" (Ethique 2), Paris, Aubier-Montaigne, 1974, chap. 1, paragraphe 1, page 7.

7- يوحنّا، الرسالة الأولى، 4، 13، يذكره سبينوزا في مستهلّ رسالته في اللاّهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي.

8- الرسالة 27، إلى بلينبارغ.

ينحصر دور الميتافيزيقا إذن، عند الفيلسوف الهولندي، في البحث عن أسس الأخلاق؛ وكلّما انصبّ اهتمامه على المباحث الطبيعية، كان ذلك بقدر ما يقتضيه تأسيس الأخلاق لا غير.

الرسالة في اللاّهوت والسياسة و الرسالة السياسية.

صدرت **الرسالة في اللاّهوت والسياسة** سنة 1670، في وقت كان فيه الجدل محتدما حول مسائل الوحي والنبوّة والمعجزات، وأيضا حول حرّية الاعتقاد والتفكير. ونجد ذكراً لهذه الرسالة في مكتوب بعثه سبينوزا إلى ألدنبورغ في سبتمبر 1665، حيث قال: "إنّي منشغل الآن بإعداد رسالة أبيّن فيها كيف ينبغي أن تكون نظرتنا إلى الكتاب المقدّس. أمّا الدواعي التي جعلتني أقدم على هذا العمل فهي: أوّلا ما يتخبّط فيه اللاّهوتيون من أحكام مسبقة، وهي في اعتقادي أكبر عائق أمام دراسة الفلسفة؛ ولهذا سأجدّ في دحضها وفي تخليص العقول منها قدر ما أستطيع؛ وهي ثانيا ما عهدته من آراء باطلة لدى عامّة النّاس، إذ ما انفكّوا يتّهمونني بالإلحاد، فرأيت نفسي مرغما على تصحيح رأيهم في قدر الإمكان؛ وهي ثالثا ما أملكه من رغبة في الذّود بكلّ الطّرق عن حرّية القول والتفكير، بعدما غدت هذه الحرّية على قاب قوسين من الانقراض في بلدنا هذا، نتيجةً للسلطة الكبرى التي وُضعت بين أيدي القساوسة".

و لم تكن الرسالة في اللاّهوت والسياسة هذه "التي تمّ تأليفها في جهنّم من طرف اليهودي المارق المرتدّ وبمساعدة من الشيطان" مجرّد رسالة ظرفية، إذ طرح فيها سبينوزا قضيّة حرّية التفكير، لا في عصر من العصور أو في بلد محدّد، وإنّما في جميع العصور وكلّ الأمصار. في هذا السّياق تندرج دعوة سبينوزا إلى الفصل بين الدّين والدولة، من أجل وضع حدّ نهائي لطغيان رجل السياسة الذي يتستّر وراء راية الدين ويتدرّع به أمام غضب الجمهور، وأيضا من أجل الحيلولة دون تدخّل رجل الدّين في شؤون المجتمع والسياسة ودون تطفّله على حياة الأفراد العامة والخاصة.

أمّا **الرسالة السياسية**، فلقد ألّفها سبينوزا في الفترة ما بين 1675 و1677، فحال الموت دون إتمامها ونشرت على ما هي عليه، وفيها توسّع صاحبها في تحليل المبادئ التي وضعها في الرسالة اللاهوتية السياسية، فتناول بالدرس مسألة الدولة والملك والأنظمة الملكية والأرستقراطية والديمقراطية.

وفي كلتا الرسالتين، لا يبدو الطرح السياسي غريبا عن نسق **علم الأخلاق**، سيّما أنّ سبينوزا قد أخذ عهدا على نفسه كي لا يثبت أمرا من الأمور إلاّ باستنباطه من الطبيعة الإنسانية ذاتها، وهذا مفاد قوله في الفقرة الرابعة من الباب الأوّل من **الرسالة السياسية**: "لمّا عكفت على بحث المسألة السياسية، لم أرغب في التسليم بأي أمر جديد أو غير معلوم، وكلّ رغبتي كانت أن أثبت، بعلل يقينية لا يطالها الشكّ، ما يكون ملائما أحسن ملاءمة للتجربة والممارسة، بمعنى أن أستنبط ذلك من بحثي للطبيعة الإنسانية. وسعيا منّي إلى التحلّي، أثناء بحثي هذا، بنفس حرّية التفكير التي نألفها عادة في المباحث الرياضية، فإنّي قد بذلت قصارى جهدي كي لا أنظر إلى أعمال النّاس نظرة الساخر المستهزئ، وكي لا أرثى لها ولا أحقد عليها، فأجد سبيلا إذّاك إلى معرفتها معرفة صادقة صحيحة. وهكذا فلقد نظرت إلى انفعالات الإنسان، من حبّ وكراهية وغضب وحسد وخيلاء وشفقة، وما إليها من حركات النّفس الأخرى، لا على أنّها عيوب، وإنّما على أنّها من خاصيات الطبيعة الإنسانية، أي على أنّها أحوال تنتمي إليها مثلما تنتمي الظواهر الجوّية من حرارة وبرد وعاصفة ورعد وما إليها إلى طبيعة الجوّ".

انطلاقا من هذه الاعتبارات، يبدأ سبينوزا بإثبات أنّه لا معنى للشرع ولا للأخلاق في طور الطبيعة، وأنّ كلّ ما يكتسبانه من معنى إنّما يتمّ بفضل الإنسان وبفضل الدولة، ممّا يحدو إلى التساؤل حول شروط تأسيس المجتمع المدني وحول العوامل التي تجعل البشر، رغم أنّهم لا يعيشون عموما على مقتضى العقل ورغم انقيادهم وراء رغباتهم وأهوائهم، إلاّ أنّهم يتّفقون بعضهم مع بعض ويتجاوزون خوفهم واحتراز بعضهم من بعض. ولقد تبيّن لسبينوزا أنّ السرّ في كلّ ذلك هو ما تقدّمه الحياة المدنية من **وعود**، وما تشهده حياة البشر من **وعود متبادلة**. فإذا قيل لسبينوزا إنّ من سمات البشر عدم البقاء على العهد وعدم الوفاء بالوعد، وفقا لقانون رئيسي من قوانين ديناميكا الأهواء التي وضعها سبينوزا نفسه مفاده أنّ كلّ امرئ إنّما يسعى باستمرار إلى ما يجد فيه فائدته وما يرى فيه مصلحته الشخصية، فإنّ مثل هذا الاعتراض يسهل ردّه، باعتبار أنّ **الوفاء بالوعد** يغدو أمرا ضروريا كلّما وقع ربطه **بالخشية**، وفقا لقانون آخر من قوانين ديناميكا الأهواء مفاده أنّه "لا أحد يتخلّى عمّا يراه خيرا، إلاّ إذا كان ذلك أملا في خير أعظم أو خوفا من أذيّة أعظم، ولا أحد

يقدم على ما يراه شرّا، إلاّ إذا كان ذلك تفاديا لشرّ أعظم أو أملا في خير أعظم (...) فهذا القانون مرسوم في الطبيعة الإنسانية بغاية الشدّة، حتّى أنّه ينبغي اعتباره في عداد الحقائق الأزلية التي ليس بإمكان أحد أن يجهلها"[9].

يبدو إذن أنّ تناول سبينوزا لشروط الحياة الاجتماعية لا يختلف عن تناوله لشروط حياة الفرد العاطفية: فهذا التناول إنّما منطلقه لغة العاطفة والوجدان، أي لغة الفرح والحزن والأمل والخشية.

ورغم ذلك فإنّ السياسة عند سبينوزا ليست مجرّد بديل لمذهب أخلاقي عسير يتعذّر على العامة أن تعمل بمبادئه وتعيش على مقتضاه، بقدر ما أنّها مدخل ضروري ومرحلة ممهّدة للأخلاق الحقيقية. فغاية الدولة إنّما هي غاية سياسية وغاية أخلاقية على حدّ السّواء، إذ أنّها تمنح الفرد الوسائل الضرورية لتأنيسه وتحقّق له ظروف رغد العيش، فيتمّ بذلك خلاص الجميع في كنف العدل والمساواة بالنسبة إلى العامة، وفي كنف الغبطة والسعادة الحقيقيتين بالنسبة إلى الخاصة. ولمّا كان المواطنون، كما عرّفهم سبينوزا في رسالته اللاهوتية السياسية، هم أولئك الذين تحرّروا من الحاجة، بل من الحاجة والخشية على حدّ السواء، فإنّ الصعوبة تتمثّل في كيفية التوفيق بين ما تطلبه الدولة من المواطنين من طاعة وانضباط، وما تسعى إليه من ضرورة توجيههم بموجب الأمل، لا بموجب الخشية.

ولعلّ أهمّ نقطة يتجاوز فيها سبينوزا الفلسفات السياسية السابقة تتمثل في كونه لا يتناول بالدّرس ضعف الأنظمة السياسية وعجزها، وإنّما هو يركّز بحثه حول العوامل الخفيّة التي تحقّق لها طول العمر. فلو قارنّا بين التصوّرات القديمة للدولة والتصوّر الذي يقدّمه سبينوزا، لأمكن تلخيص ذلك فيما يلي: أوّلا، يقابل السابقون بين أنواع من الأنظمة السياسية ويفضّلون بعضها على بعض باعتبار أنّ بعضها أكمل من بعض؛ أمّا سبينوزا فهو يرفض هذه المقابلة ويرى، رغم ميله الشخصي إلى النّظام الديمقراطي، أنّ كلّ نظام سياسي يبقى قابلا دائما للاكتمال، وأنّ لكلّ نظام صورة مُثلى يمكنه أن يحقّقها لنفسه؛ ثانيا، يقابل منظّرو الفكر السياسي بين الحكم اللّيبرالي والحكم المطلق، بينما يتجاوز سبينوزا مرّة أخرى هذه المقابلة ويرى أنّ الحكم اللّيبرالي

9- **رسالة في اللاّهوت والسياسة**، الفصل 16؛ انظر أيضا **علم الأخلاق**، الباب الرابع، القضية 7.

يؤول حتما إلى الفوضى، والحكم المطلق سرعان ما يتحـوّل إلى حكـم جـائر مسـتبدّ؛ أمّا الأنظمة الديمقراطية، فإنّ قوّة الدولة فيها تصطدم دائما بقوّة الجمهـور الـتي تمنعهـا من التحوّل إلى دولة مستبدّة، وقوّة الجمهور تصطدم دائما بقوّة الدولة التي تمنعها مـن بثّ البلبلة والفوضى في المجتمع؛ ثالثا، يوجد من بين المنظّرين السياسيين مـن هـو مـن أنصار السّلم ومن هو من أنصار الحرب، أي من يرى في حالة السّلم شـرطا ضروريـا لبقاء الدولـة، ومـن يـرى في الحـرب شـرطا أفضـل لبقائهـا وتقدّمهـا الحضـاري؛ أمّـا سبينوزا، فهو ليس من دعاة السّلم ولا هو من دعاة الحرب، لأنّ كلّ دولة تختار دائما الوضع الذي يلائمها ويفيدها، وفقا لقانون "الكونـاتوس" (أي نـزوع كـلّ كـائن إلى البقاء في كيانه والاستمرار فيه) الذي يحدّد سلوك الأفراد وسلوك الـدّول والجماعـات على حدّ سواء.

هذه إذن أهمّ المصنّفات التي يتألّف منها الـتراث الفلسـفي لسـبينوزا، وكـلّ هـذه المصنّفات قد نشرت باللّغة اللاتينية أوّلا، فيما عدا الرسالة الموجزة الـتي ضـاع أصلهـا اللاتيني وحفظت لها ترجمتان هولنديتان نشرتا سنة 1852.

* * *

اعتمدنا في ترجمة هذه الرسالة على المصادر التالية:

-Spinoza, **Traité de la réforme de l'entendement**, in **Oeuvres 1**, Garnier-Flammarion, ed. 1964, trad. de Charles Appuhn.

-Spinoza, **Traité de la réforme de l'entendement**, in **Oeuvres complètes**, Bibliothèque de la Pléiade, N.R.F., Gallimard, 1954, texte traduit, présenté et annoté par R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi.

-Spinoza, **Traité de la réforme de l'entendement**, trad. de Bernard Rousset avec texte latin en regard, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1992.

سبيـنـوزا

رسالة في إصلاح العقل

وفي أفضل منهج نسلكه لمعرفة الأشياء معرفة صحيحة



في اصلاح العقل

(1) بعدما علّمتني التجربة أنّ أكثر صروف الدّهر تواترا في حياة الإنسان إنّما هي في معظمها تافهة باطلة، وبعدما اتّضح لي أنّ الأشياء التي كانت في نظري موضوعا للخشية أو سببا من أسباب الخوف لا تنطوي في ذاتها لا على الخير ولا على الشرّ، إلاّ إذا اعتبرنا ما تثيره هذه الأشياء في النفس من حركة، عقدت العزم أخيرا على البحث فيما إذا كان يوجد شيء يكون خيرا حقيقيا قابلا للتوصيل، تزهد النّفس فيما عداه ولا تتأثّر بسواه، بحيث يجعلها اكتشاف هذا الخير وامتلاكه مبتهجة أبدا أعظم ابتهاج. قلتُ: **عقدت العزم أخيرا**، إذ يبدو فعلا، للوهلة الأولى، أنّه من العبث أن يتنازل المرء عن الثابت في سبيل ما لم يثبت بعدُ؛ وهكذا فقد ظهرت لي المزايا التي قد أجنيها من الثراء والمجد، والتي ينبغي أن أتخلّى عنها إذا رمت العكوف بجدّ على بعض المشاريع الجديدة: فإذا كانت السعادة العظمى في الثراء والمجد، أكون قد تنازلت عنها؛ أمّا إذا لم تكن فيهما، فإنّ تعلّقي بهذه المزايا دون غيرها سيجعلني أفقد السعادة المنشودة أيضا. ساورني القلق إذن، فتساءلت عمّا إذا كان بوسعي أن أؤسّس حياة جديدة، أو على الأقل أن أكون واثقا ممّا أؤسّسه دون أن أغيّر من نظام حياتي القديم ولا من سلوكي المألوف شيئا. حاولت ذلك طويلا، دون جدوى؛ إذ أنّ أكثر الأحداث تواترا في حياة النّاس، تلك التي ينظرون إليها، مثلما يُستخلص من أعمالهم كلّها، على أنّها الخير الأعظم، إنّما هي تنحصر في ثلاثة: الثراء والمجد واللذة الحسّية، وهي تشغل الفكر عن التركيز على أيّ خير آخر؛ فالنّفس تتعلّق اللّذة كما لو كانت قد وجدت الخير الذي ترتاح إليه، فتكون عاجزة إلى أقصى حدّ عن التفكير في خير آخر؛ ومن جهة أخرى، يتلو المتعة حزن شديد يُربك الفكر ويضعفه ويثبّطه؛ أمّا السّعي إلى الثراء والمجد، فهو لا يشغل الفكر أقلّ من اللّذة؛ ولا سيّما السعي إلى

الثراء، إذا كنّا نبحث عنه لذاته[1]، لأنه سيظهر آنذاك بمظهر الخير الأعظم؛ وأمّا المجد، فهو يشغل الفكر ويصرفه عن كل شيء آخر، لأننا ننظر إليه في الغالب على أنّه الخير بذاته وعلى أنّه الغاية القصوى التي ترمي إليها جميع أعمالنا. ثمّ إنّ الثراء والمجد لا يعقبهما النّدم، مثلما الحال بالنسبة إلى اللّذة؛ بل على العكس من ذلك، كلّما زاد فوزنا بأحدهما، زاد شعورنا بالفرح، وزاد بالتالي دأبنا أكثر فأكثر على مضاعفتهما؛ لكن لو شاءت بعض الظروف أن تخيب آمالنا، لانتابنا آنذاك حزنٌ شديدٌ. وأخيرا فإنّ المجد يقف هو الآخر حائلا كبيرا، لأنّ الفوز به يقتضي من المرء أن يوجّه حياته وفقا لما يراه النّاس، أي أن يتجنّب ما يتجنبونه عموما وأن يسعى إلى ما يسعون إليه.

(2) لمّا رأيت إذن أنّ تلك الأمور تقف عائقا أمام مشروع تحقيق حياة جديدة، وأنّ التقابل بينها وبين هذا المشروع له من الشدّة ما يدفعني بالضرورة إلى التخلّي إمّا عنها وإمّا عنه، وجدت نفسي مرغما على البحث عن الاختيار الأفضل؛ فعلا، لقد بدا لي، كما قلت، أنّني كنت أريد التفريط في خير ثابت من أجل خير غير ثابت. إلاّ أنّ قليلا من الانتباه جعلني أتبيّن أنّي، لو تنازلت عن تلك الأشياء، دأباً على تأسيس حياة جديدة، أكون قد تخلّيت عن خير غير ثابت بطبعه، مثلما يُستخلص بوضوح من الملاحظات السابقة، من أجل خير غير ثابت، لا بطبعه (إذ كنت أبحث عن خير لا يتزعزع)، وإنّما فقط من حيث الفوز به. وبعد نظر طويل، اقتنعت بأنّي، لو فكّرت مليّا في الموضوع، سأتنازل عن شرّ ثابت من أجل خير ثابت. لقد رأيت نفسي حقّا في خطر كبير، مدفوعا إلى البحث بكلّ ما أوتيت من قوّة عن علاج ما، حتّى لو كان هذا العلاج مشكوكا فيه، شأني شأن المريض المصاب بداء قاتل، والذي يرى أنّه سيهلك لا محالة لو لم يحصل على الدواء المطلوب، فتراه مرغما على البحث عنه بكلّ قواه، حتى لو كان غير متحقّق منه، لأن كلّ أمله متوقّف عليه. إلاّ أنّ الأشياء التي يلهث وراءها عامّة النّاس لا تبخل علينا فقط بالعلاج المفيد لحفظ كياننا،

1- كان بوسعي الإسهاب في معالجة هذه النقطة وتدقيقها باعتبار حالات كثيرة على انفصال: كالثراء المرغوب فيه لذاته، أو لذات المجد أو اللّذة أو الصّحة، أو من أجل تقدّم العلوم والفنون؛ لكن لمّا كنت سأتناول هذه الاعتبارات في مجال آخر، رأيت أنّه لا داعي هنا لفحصها فحصا دقيقا.

وإنّما هي تحول دونه، فتكون في الغالب سببا في هلاك من يملكها[2]، وتكون دائما سببا في هلاك من تملكه.

(3) ولدينا فعلا أمثلة عديدة عن أشخاص عانوا الاضطهاد والموت بسبب ثرواتهم، وأيضا عن أشخاص عرّضوا أنفسهم لمخاطر عديدة سعياً وراء الكسب والمال، فكلّفهم جنونهم حياتهم. وليس أقلّ منهم عدد الأشخاص الذين عانوا الأمرّين بسبب سعيهم إلى بلوغ المجد أوالاحتفاظ به. وأخيرا لا يحصى عدد أولئك الذين عجّل حبّهم المفرط للّذة موتهم. ويبدو أنّ هذه الشرور متأتية عن توقّف سعادتنا وبؤسنا على نقطة واحدة هي: بأيّ شيء تربطنا عاطفة الحبّ؟ فالشيء غير المحبوب لن تنشأ حوله خصومة؛ فلو هلك هذا الشيء، ما شعرنا بالحزن؛ ولو أصبح بحوزة غيرنا، ما حسدناه عليه وما شعرنا لا بالخوف ولا بالكراهية، وبإيجاز، ما حصل في أنفسنا أيّ اضطراب. وعلى العكس من ذلك، تكون جميع هذه الانفعالات من نصيبنا إذا كان موضوع حبّنا الأشياء الفانية، كالأشياء التي تحدّثنا عنها سابقا. أمّا إذا أحببنا شيئا أزليا لامتناهيا، فحبّنا هذا سيملأ أنفسنا بهجة خالصة من كلّ حزن، فيكون خليقا بأن نرغب فيه ونشتاق إليه بكلّ قوانا. بيْد أنّي لم أكتب عبثا الكلمات التالية: **لو فكرّت فقط مليّا في الموضوع**. إذ مهما كان إدراكي لما تقدّم إدراكا واضحا، فإنّي لم أستطع بعدُ أن أتخلى تماما عن الخيرات المادية وعن الملذّات والمجد.

(4) نقطة واحدة ظلّت واضحة: فبينما كنت منشغلا بهذه الخواطر، إذ بي أتحوّل من التفكير في الأشياء الفانية إلى التفكير الجدّي في سنّ حياة جديدة؛ فوجدت في ذلك الراحة والسلوان، وتبيّن لي أن الشرّ ليس من طبيعة رافضة لكل علاج. وفي الحقيقة، كانت فترات الراحة هذه في بادئ الأمر نادرة وقصيرة جدا، إلا أنّها أصبحت أكثر تواترا ودواما بقدر ما تحسّنت معرفتي للخير الحق، ولا سيّما بعد ما اتّضح لي أنه لا مضرّة في الكسب واللّذة والمجد ما لم تكن رغبتي في هذه الأشياء لذاتها وطالما نظرت إليها على أنّها وسائل في خدمة غاية أخرى. فإذا كان السعي

2- ستكون لنا عودة إلى هذه النقطة وسنعالجها بأكثر عناية.

إليها باعتبارها وسائل، فإنّها لن تتخطّى درجة معيّنة، وبدلا من أن تضرّ، فإنّها ستساعد كثيرا على بلوغ الهدف المرسوم، مثلما سأبيّن لاحقا.

(5) سأقتصر هنا على تلخيص ما أعنيه بالخير الحق، وما أقصده أيضا بالخير الأعظم. ولكي يستقيم فهم ذلك، تجدر الإشارة إلى أنّ الخير والشر يقالان بمعنى نسبي، حتى أن شيئا يقال حسنا أو قبيحا حسب الزاوية التي نعتبره منها؛ وكذا الشأن بالنسبة إلى الكامل والناقص. وفعلا، لن نقول عن أيّ شيء، منظورا إليه من جهة طبيعته الخاصة، إنّه كامل أو ناقص، سيّما إذا علمنا أنّ كلّ ما يحدث إنّما يحدث وفق نظام أزلي ووفق قوانين طبيعية محدّدة. ولمّا كان الإنسان غير قادر في هذه الأثناء على إدراك هذا النظام بفكره، وكان يتخيّل طبيعة بشرية تفوقه قوّة بكثير ولا يرى أيّ مانع لاكتساب طبيعة تماثلها، فإنّه قد وجد نفسه مدفوعا إلى البحث عن وسائل تقوده إلى هذا الكمال، فسمّى خيرا حقيقيا كلّ ما ساعده على ذلك، وكان الخير الأعظم في نظره في أن يتمتّع بمثل هذه الطبيعة، صحبة أشخاص آخرين إذا أمكن. فما عسى أن تكون هذه الطبيعة؟ سأشرح ذلك في أوانه، وسأبيّن[3] أنّها تتمثل في معرفة اتّحاد الفكر بالطبيعة كلّها. وعلى ذلك فإن الغاية التي أرمي إليها هي أن أكتسب هذه الطبيعة وأن أبذل قصارى جهدي كيما يكتسبها معي الكثيرون، لأنّ نصيبا من سعادتي يتمثل في السعي من أجل أن يدرك الآخرون ما أدركه بوضوح، بحيث يتّفق فهمهم وتتّفق رغباتهم اتّفاقا تامّا مع فهمي الخاص ورغباتي الشخصية. ويقتضي بلوغ هذه الغاية[4] معرفة الطبيعة بالقدر الكافي لاكتساب ما نصبو إليه من كمال طبيعتنا؛ وينبغي، في مرحلة ثانية، أن نكوّن مجتمعا يكون على نحو ما نرغب فيه، بحيث يتسنّى لأكبر عدد ممكن من الأشخاص بلوغ الهدف المنشود بأيسر الطرق الممكنة وأسلمها. ولا بدّ أن نعكف بعد ذلك على **فلسفة الأخلاق وعلم التربية**، فضلا عن **علم الطبّ**، لما للصحّة من دور هام في سياق مشروعنا؛ ثمّ لمّا كان الفنّ يسهّل العديد من الأعمال التي لولاه لبقيت شاقّة، ولمّا كان، زيادة على ذلك، يوفّر الكثير من الوقت ويسهم في متعة الحياة، فإنّ علم الميكانيكا يبقى جديرا بتقديرنا. إلاّ

3- سأشرح ذلك بأكثر إسهاب عندما يحين الأوان.

4- لاحظوا أنّني لن أُعنى هنا إلاّ بإحصاء العلوم الضرورية لموضوعنا ولن أنظر في ترابطها.

أنّه لا بدّ قبل كلّ شيء من التفكير في وسيلة لشفاء العقل وتطهيره قدر الإمكان حتى يوفّق في إدراك الأمور على أحسن وجه ودونما خطإ. ويغدو جليّا من الآن، في نظر كلّ واحد، أنني أريد توجيه جميع العلوم نحو غاية واحدة وهدف أوحد[5]، وهو بلوغ ذلك الكمال الإنساني الأعظم الذي تحدّثت عنه؛ وبالتالي ينبغي أن نطرح عرض الحائط كلّ ما لا يفيدنا في العلوم للإقتراب من هدفنا؛ وباختصار، يجب أن نوجّه كلّ أعمالنا وأفكارنا في اتّجاه هذه الغاية. لكن، في أثناء انشغالنا بها وسهرنا على إبقاء العقل في الطريق السويّ، لا بدّ لنا أن نعيش، ولا بدّ بالتالي أن نضع عددا من القواعد ننظر إليها على أنّها قواعد جيّدة، وهي:

(6) **I** – أن يكون حديثنا في مستوى عامّة النّاس وأن نسلك سلوكا يروق لهم ولا يمنعنا من بلوغ هدفنا: فنحن قد نجني الكثير من ذلك، بشرط أن ننزل عند رغباتهم قدر الإمكان؛ هذا فضلا عن أنّنا سنجد بهذه الطريقة آذانا صاغية للحقيقة.

(7) **II** – أن نتمتّع بملذّات الدّنيا في حدود ما يساعد على حفظ الصحّة.

(8) **III** – ألاّ نرغب في المال ولا في أيّ خير آخر إلاّ بقدر ما يفيدنا في حفظ حياتنا وصحّتنا وفي الامتثال لطبائع المجتمع التي لا تناقض هدفنا.

(9) بعد هذه القواعد، أشرع بادئ ذي بدء في القيام بما ينبغي القيام به قبل كلّ شيء، أعني في إصلاح العقل وجعله قادرا على إدراك الأشياء إدراكا يسمح لنا ببلوغ الهدف المنشود. ولأجل ذلك، يتطلّب النظام الطبيعي أن أستعرض كلّ ضروب الإدراك التي استعملتها إلى حدّ الآن للإثبات أو النفي بأمان، حتّى أختار أفضلها وأشرع في الوقت نفسه في معرفة قواي ومعرفة طبيعتي التي أرغب في السموّ بها إلى مستوى الكمال.

(10) وبعد إمعان نظر، رأيت من الأفضل أن أختصر هذه الضروب في أربعة:

5- ثمّة في العلوم غاية واحدة ينبغي أن نوجّه نحوها جميع هذه العلوم.

(11) I - يوجد إدراك مكتسب بالسماع أو بواسطة علامة اصطلاحية تواضعية.

(12) II - يوجد إدراك مكتسب بالتجربة المبهمة، أعني بتجربة لا يحدّدها العقل؛ وهي تُدعى كذلك لأنّها حدثت اتّفاقا فلم تكذّبها آية تجربة فبقيت راسخة فينا.

(13) III- يوجد إدراك تُستنبط فيه ماهية بعض الأشياء من أشياء أخرى، إلاّ أنّ ذلك لا يتم بصورة مطابقة، مثلما يحدث[6] عندما نستنبط من المعلول علّته، أو عندما نخرج بنتيجة انطلاقا من بعض الكلّيات المصحوبة دوما ببعض الخصائص.

(14) IV – يوجد أخيرا إدراك للشيء بماهيته وحدها، أو من خلال معرفة علّته القريبة.

(15) إليكم أمثلة توضّح ما تقدّم: فأنا أعرف عن طريق السمع فقط يوم ميلادي، ومن والديّ، وأشياء أخرى ما شككت فيها أبدا. وأعرف بالتجربة المبهمة أنني سأموت، وإن كنت أؤكّد ذلك فلأنني شاهدت أمثالي يموتون، مع أنّهم لم يعيشوا كلّهم نفس الفترة من الزمن و لم تكن نهايتهم بسبب مرض واحد. وأعرف بالتجربة المبهمة أيضا أنّ الزيت وقود للنّار وأنّ الماء يطفئها، وأنّ الكلب حيوان نابح والإنسان حيوان ناطق؛ وعلى نحو ذلك تعلّمت معظم الأشياء التي تستخدم في الحياة العملية. انظروا الآن كيف تُستنتج بعض الأمور من أمور أخرى: فنحن نستنتج بوضوح، عندما ندرك أنّنا نحسّ ببعض الأجسام ولا نحسّ بأيّ جسم آخر، أنّ النّفس[7] متّحدة بالجسم وأنّ اتّحادها هذا علّة ذلك الإحساس. إلاّ أنّنا لن نستطيع البتّة أن

6- في هذه الحالة نحن لا نعرف شيئا عن العلّة عدا ما نعتبره في المعلول؛ ويبدو ذلك جليّا إذا نظرنا إلى عجزنا عن إثبات هذه العلّة بشيء آخر غير الألفاظ العامة هذه: "يوجد إذن شيء ما"؛ "توجد إذن قوّة ما"، إلخ، أو هذه الألفاظ السالبة: "ليس الأمر إذن هذا أو ذاك"، إلخ. أمّا في الحالة الثانية، فإنّه يُنسب إلى العلّة، فضلا عن المعلول، شيء مدرَك بوضوح، مثلما سنرى من خلال المثال الذي سنقدّمه؛ إلاّ أنّنا لا نتجاوز بهذه الصورة مستوى الخصائص ولا ندرك ماهية الشيء الجزئية.

7-نرى بوضوح من خلال المثال المذكور أنّنا لا نعني بهذا الاتّحاد شيئا آخر غير الإحساس ذاته؛ فانطلاقا من هذا المعلول نستنتج علّة لا نملك عنها آيّة معلومة.

نفهم بهذه الصورة فيما يتمثل هذا الإحساس أو هـذا الاتّحـاد. وكـذا الشـأن عندمـا نتعرّف على طبيعة الإبصار وعلى إحدى خصائصه التي تجعلنا نرى الشيء، إذا نظرنـا إليه من بعيد، أصغر ممّا يكون عليه لو نظرنا إليـه مـن قريـب، فنستنتج مـن ذلك[8] أنّ الشمس أعظم ممّا تبدو لنا، وأشياء أخرى من نفس القبيل. وأخيرا، فإنّنا ندرك الشيء بماهيته وحدها عندما نعرف، بناء على معرفتنا لشيء من الأشياء، ما معنى أن نعـرف شيئا من الأشـياء، أو عندمـا نعـرف، بنـاء علـى معرفتنـا لماهيـة النّفـس، أنّهـا متّحـدة بالجسم. فهذا النوع من المعرفة هو الـذي يجعلنـا نـدرك أن اثنـين مـع ثلاثـة يسـاويان خمسة، وأنّ خطّين موازيين لثالث متوازيان، وما إلى ذلك. ومع ذلك فإنّ الأشياء التي تمكّنت من معرفتها إلى حدّ الآن بهذا النوع من المعرفة هي جدّ قليلة.

(16) وحتى يتسنّى فهم كلّ ما تقدّم على أحسن وجه، سأعتمد أخيرا على مثال واحد: فلنفرض ثلاثة أعداد، ولنبحث عن عدد رابع يكون نسـبته إلى الثـالث كنسـبة الثاني إلى الأوّل. يردّد التجّار هنا أنّهم يعلمون كيفية الحصول على هذا العدد الرابـع، لأنهم لم ينسوا بعدُ الطريقة الـتي حفظوهـا عـن معلّميهـم دونمـا برهـان. ويستخلص آخرون مبدأ كليّا من خبرتهم لحالات بسيطة؛ فقد يكون العدد الرابـع معلومـا مثلمـا في النسبة 2 ، 4 ، 3 ، 6 ، إذ تُبيّن التجربة أنّه إذا قسمنا على العـدد الأوّل حـاصل ضرب الثاني في الثالث فإنّ خارج القسمة يكون 6 ؛ فلمّا حصلوا بهذه العملية علـى العدد نفسه الذي كانوا يعلمون أنه الرابع المناسب المطلـوب، استنتجوا مـن ذلـك أنّ هذه العملية تسمح دائما بالحصول على العدد الرابع المناسـب. أمّـا الريـاضيون فـإنّهم يعلمون أيّ الأعداد متناسبة، انطلاقا من برهـان إقليـدس (القضيـة 19، البـاب VII)، وهم يستنتجون ذلك من طبيعـة النّسبة ومـن خاصيتهـا تلـك الـتي تقـول إنّ حـاصل ضرب العدد الأوّل في الرابع يساوي حاصل ضرب العدد الثاني في الثالث؛ غير أنّهـم لا يرون بوضوح تامّ النّسبة الموجـودة بـين الأعـداد؛ وإن كـانوا يرونهـا فليـس ذلـك

8- لا يمكن أن نطمئن إلى مثل هذا الاستنتاج، على الرغم من بداهته، إلاّ إذا كنّا على حذر شـديد؛ فلو لم ننتبه إلى ذلك انتباها شديدا، لوقعنا لتوّنا في الخطإ: إذ عندمـا نتصـوّر الأشياء علـى هـذا النحـو مـن التجريـد ولا نتصـوّر ماهيتهـا الحقيقيـة، سرعان مـا تتدخّـل المخيّلـة فيتولّـد عنهـا الاختلاط. ذلك أنّ النّاس يتصوّرون، بواسطة المخيّلة، الواحد متعدّدا، ويطلقون على الكيفيات التي يتصوّرونها مجرّدة ومعزولة ومبهمة أسماء يستعملونها للإشارة إلى أشياء أخرى مألوفة أكثر؛ فإذا بهم يتخيّلون الأولى على نحو تخيّلهم للثانية التي أطلقوا عليها بادئ ذي بدء تلك الأسماء.

بمقتضى قضية إقليدس، وإنّما يرونها بصورة حدسية ودون أن يقوموا بأية عملية. وحتى نختار الآن من بين ضروب الإدراك هذه أفضلها، فالمطلوب أن نستعرض بإيجاز الوسائل الضرورية لبلوغ غايتنا، وهي:

(17) I– أن نعرف طبيعتنا التي نرغب في السموّ بها إلى غاية الكمال حقّ المعرفة، وأن تكون معرفتنا لطبيعة الأشياء معرفة وافية.

(18) II– وذلك حتى نستخلص منها على أحسن وجه مواطن الاختلاف والتناسب والتقابل بين الأشياء.

(19) III– فندرك أحسن إدراك فيما تفيد هذه الأشياء وفيما لا تفيد.

(20) IV– فنقارن النتيجة بطبيعة الإنسان وقدرته. وبهذه الصورة ستبرز قمّة الكمال التي بوسع الإنسان أن يبلغها.

(21) وبعد هذه الاعتبارات، لنتبيّن أيّ ضرب من ضروب الإدراك على المرء أن يختار:

(22) فمن الواضح أنّ مجرّد السّمع، فضلا عن أنه ضرب مشكوك فيه جدّا، لن يسمح لنا بإدراك ماهية أيّ شيء من الأشياء، كما هو بيّن في مثالنا. إلاّ أنّنا لا نستطيع معرفة الوجود الشخصي لشيء من الأشياء ما لم تكن لدينا معرفة بماهيته، كما سنرى ذلك لاحقا؛ ونستنتج من ذلك أنّه ينبغي إقصاء اليقين الحاصل عن طريق السّمع من العلوم. وفعلا لا أحد يمكنه أن يتأثّر بمجرّد السّمع ودونما نشاط عقلي مسبق.

(23) وفيما يتعلق بالضرب الثاني[9] من ضروب الإدراك، فلا أحد يمكنه القول بأنّه يملك فكرة عن النّسبة التي يبحث عنها. وفضلا عن أنّ هذه المعرفة مشكوك فيها

9- سأتحدّث هنا أكثر قليلا عن التجربة، وسأتناول بالدّرس منهج الفلاسفة التجريبين والفلاسفة الجدد.

كثيرا وليست معرفة نهائية، فإنّنا لن ندرك بالتجربة المبهمة أبدا غير أعراض الأشياء الطبيعية، ولن يكون إدراكنا للأعراض إدراكا واضحا إلاّ إذا حصلت لدينا قبل ذلك معرفة بالماهيات. وبالتالي فلا بدّ من استبعاد هذا النّوع من المعرفة أيضا.

(24) وعلى خلاف ما سبق، يجب أن نقول عن الضرب الثالث من ضروب المعرفة إنّه يقدّم لنا فكرة الشيء، كما أنّه يسمح بالاستنتاج دونما خوف من الوقوع في الخطإ. إلاّ أنّه لا يفيد بذاته في بلوغ الكمال.

(25) الضرب الرابع هو الضرب الوحيد الذي يدرك ماهية الشيء التامة دونما خرف من الوقوع في الخطإ، وبالتالي فعلينا باستخدامه بوجه خاص. كيف يكون استخدامه حتى يتمّ إدراك الأشياء المجهولة إدراكا واضحا سريعا من هذا النّوع، هذا ما سندأب على شرحه.

(26) والآن، بعد أن عرفنا أيّ نوع من المعرفة يلزمنا، يجب أن نشير إلى السبيل والمنهج اللّذين سيقودانا إلى معرفة الأشياء الواجب معرفتها بهذا النوع من المعرفة. لذلك لا بدّ أن نلاحظ، بادئ ذي بدء، أنّ البحث لن يتواصل هنا إلى ما لا نهاية له، وأنّ الكشف عن أفضل طريقة للبحث عن الحقيقة لن يجعلنا بحاجة إلى طريقة نبحث بها عن طريقة البحث تلك، ولا إلى طريقة ثالثة للبحث عن الطريقة الثانية، وهكذا دواليك بلا نهاية، إذ أنّنا لن نصل أبدا بهذا النحو إلى معرفة الحقيقة ولا حتّى إلى آية معرفة. ولا يختلف ذلك عمّا نشاهده في صناعة الأدوات المادية التي يصدق عليها نفس الاستدلال. فصناعة الحديد تجعلنا بحاجة إلى مطرقة، وللحصول على المطرقة لا بدّ من صنعها، ويستوجب صنعها مطرقة أخرى وأدوات أخرى، ويبقى الحصول على هذه الأدوات رهن أدوات أخرى، وهكذا دواليك بلا نهاية. وقد يجعل ذلك بعضهم يجهد نفسه بدون جدوى للبرهنة على أنّ النّاس لا يقدرون على صناعة الحديد. وفي الحقيقة، لقد استطاع النّاس إنجاز أعمال بسيطة جدّا بواسطة أدوات طبيعية، مع أنّ مجهودهم كان مضنيا ومنقوصا. ثم أنجزوا أعمالا أصعب منها، بأقلّ عناء وأكثر كمال، وواصلوا على هذا الدرب بدءا بأبسط الأعمال، فصنعوا الأدوات وأنجزوا بها أدوات جديدة وأعمالا أخرى، إلى أن حقّقوا أعمالا في غاية الصعوبة، وكان ذلك

بأقلّ عناء ممكن. وعلى نحو ذلك يصنع العقل بقوّته الفطرية[10] أدوات عقلية يضاعف بها قواه لغاية تحقيق أعمال[11] عقلية اخرى؛ ويستخرج من هذه الأخيرة أدوات جديدة تساعده على مواصلة البحث أكثر فأكثر، ويبقى على هذا الدّرب إلى أن يبلغ قمّة الحكمة. فكون العقل ينشط بهذه الصورة، ذاك ما يمكن أن نتبيّنه بكامل السهولة، بشرط أن نفهم فيما يتمثل منهج البحث عن الحقيقة وما هي الأدوات الطبيعية التي يحتاجها العقل لإنشاء أدوات أخرى تساعده على المضيّ قدما إلى الأمام. وحتى أثبت ذلك، سأنهج على المنوال التالي:

(27) تختلف الفكرة الصحيحة[12] (إذ نملك حقّا فكرة صحيحة) عمّا هي فكرته: فالدائرة شيء، وفكرة الدائرة شيء آخر غيرها. وفعلا، ليست فكرة الدائرة شيئا يملك مركزا ومحيطا كالدائرة نفسها، كما أنّ فكرة الجسم ليست الجسم نفسه. ولمّا كانت الفكرة الصحيحة مختلفة عمّا هي فكرته، كانت أيضا شيئا معقولا بذاته؛ أي أنّه يمكن للفكرة، من حيث ماهيتها الصورية، أن تكون موضوعا لماهية موضوعية أخرى، وأن تكون هذه الماهية الموضوعية بدورها، منظورا إليها في ذاتها، شيئا واقعيا ومعقولا، وهكذا بلا نهاية. فزيْد مثلا موضوع واقعي؛ ولكنّ فكرة زيد الصحيحة هي ماهية زيد الموضوعية، كما أنّها في ذاتها شيء واقعي مختلف تمام الاختلاف عن زيد نفسه؛ وبالتالي فلمّا كانت فكرة زيد شيئا واقعيا مالكا لماهيته الشخصية، فهي أيضا شيء معقول، أي أنّها موضوع فكرة أخرى، وهذه الفكرة تملك في ذاتها موضوعيا كلّ ما تملكه فكرة زيد صوريا، وتملك فكرةُ فكرةِ زيد هي الأخرى ماهيةً قد تكون بدورها موضوعا لفكرة أخرى، وهكذا بلا نهاية. وبوسع كلّ واحد أن

10- أعني بالقوّة الفطرية ما لم يكن ناتجا فينا بفعل أسباب خارجية؛ سوف أشرح ذلك لاحقا في **فلسفتي**.

(الأرجح أنّ ما يقصده سبينوزا **بفلسفته** هو الجزء المفقود من رسالته في إصلاح العقل؛ ولعلّه لم يؤلّف هذا الجزء، الذي كان سيعرض فيه مذهبه الميتافيزيقي ، حتى لا يقع في تكرار مؤلّفه الرئيسي **علم الأخلاق**، إذ شرع بعدُ في إنجازه.) (المترجم)

11- أكتفي هنا بالإشارة فقط إلى هذه الأعمال، وسوف أشرح في **فلسفتي** فيما تتمثل هذه الأعمال.

12- لنلاحظ أنّ غايتنا ليست فقط إثبات ما سبق قوله، وإنما هي أيضا أن نتبيّن أنّنا توخيّنا إلى حدّ الآن الطريق السوي، وأن نثبت في ذات الوقت أشياء أخرى كثيرة لا مندوحة عنها.

يختبر ذلك، إذ يرى أنّه يعلم من هو زيد، وأنّه يعلم أنّه يعلم ذلك، وأنّه يعلم أيضا أنّـه يعلم علمه بذلك، إلخ. ويتّضح من ذلك أنّ فهمنا لماهية زيد لا يقتضي بالضرورة فَهْمَ فكرة زيد ذاتها، ولا فهم فكرةَ فكرةِ زيد. وهذا معناه أنّني لست بحاجة، كي أعرف، أن أعرف أنّني أعرف، ولا أن أعرف أنّني أعرف أنّني أعرف، تماما مثلمـا أنـي لست بحاجة، كي أفهم ماهية المثلث، أن أفهم ماهية الدائـرة[13]. ففـي سياق هـذه الأفكـار، العكس هو ما يحدث: فحتّى أعرف أنّني أعـرف، لا بـدّ أن أعـرف أوّلا. وينتـج عـن ذلك بكلّ بداهة أنّ اليقين لا يعدو أن يكون شيئا خارج الماهية الموضوعية ذاتهـا؛ أي أنّ الطريقة التي ندرك بها الماهية الموضوعية إنّما هـي اليقـين عينـه. وينتـج مـن جديـد بكلّ بداهة أنّ التثبّت من الحقيقة لا يتطلّب أيّة علامة عدا امتلاك الفكرة الصحيحـة؛ إذ، كما سبق أن بيّنت، لست بحاجة، كي أعرف، أن أعـرف أنّـني أعـرف. ويـترتب على ذلك بوضوح أنّه لا أحد يستطيع أن يعرف طبيعـة اليقـين الأعظـم باسـتثناء مـن كانت لديه الفكرة التامة أو الماهية الموضوعية لشيء مـن الأشـياء: فهـذا بديهـي، لأنّ اليقين والماهية الموضوعية شيء واحد. ولـمّـا كـانت الحقيقـة لا تحتـاج إلى أيّـة علامـة، وإنّما يكفي أن نملك الماهيات الموضوعية أو، الأمران سيّان، أن نملـك أفكـار الأشـياء حتّى نقضي على كـلّ شـكّ، فإنّـه ينتـج عـن ذلـك أنّ المنهـج الصحيـح لا يتمثـل في البحث عن العلامة التي تعرّفنا بالحقيقة بعد الانتهاء من اكتساب الأفكار، وإنّمـا هـذا المنهج هو الطريق إلى الحقيقة ذاتها أو إلى ماهيات الأشـياء الموضوعيـة أو إلى الأفكـار (فجميع هذه الألفاظ لهـا دلالـة واحـدة)، مبحوثـة حسـب الـترتيب المطلـوب[14]. وفي المقابل، لا بـدّ للمنهـج أن ينظـر في عمليـتي الاسـتدلال والفهـم؛ أي أنّ المنهـج ليس الاستدلال ذاته الذي نفهم به علل الأشياء، ولا هو فهم هذه العلل، بقدر ما أنّه فهـم الفكرة الصحيحة بفصلها عن الأفكار الأخرى وبحـث طبيعتهـا، ممّـا يسـمح بمعرفـة قدرتنا على الفهم وبإرغام فكرنا، وفقا لهذا المعيار، على فهـم كـلّ مـا ينبغـي فهمـه، فنمدّه بقواعد ثابتة تساعده على تجنّـب المبـاحث المضنيـة الـتي لا طـائل مـن ورائهـا. وعلى هذا فإنّ المنهج لا يعدو أن يكون إلاّ المعرفة التأمّلية، أو فكرة الفكرة. وبمـا أنّـه

13- لاحظوا أنّنا لا نتساءل هنا كيف مُنحنا الماهية الموضوعية الأولى بالفطرة؛ فهذا السؤال يندرج ضمن دراسة الطبيعة حيث سيطول شرحه وحيث سنبيّن في نفس الوقت أنّـه لا وجـود خـارج الفكرة لا للإثبات ولا للنفي ولا لأيّة إرادة.

14- فيم يتمثل هذا البحث داخل النفس، هذا ما ستشرحه فلسفتي.

يتعذّر أن توجد فكرة الفكرة قبل أن توجد الفكرة أوّلا، فإنّ المنهج يبقى متعذّرا ما لم توجد هذه الفكرة أوّلا. وبالتالي فإنّ المنهج القويم هو المنهج الذي يبيّن كيف ينبغي أن نوجّه فكرنا وفقا لقاعدة الفكرة الصحيحة.

(28) ثم لّما كانت العلاقة الموجودة بين فكرتين اثنتين هي نفس العلاقة الموجودة بين فكرتيهما الصوريتين، فإنّه ينتج أنّ المعرفة التأمّلية التي تنطبق على فكرة الكائن الأكمل تفوق المعرفة التأمّلية للأفكار الأخرى، أي أنّ المنهج الأكمل هو المنهج الذي يبيّن كيف ينبغي توجيه الفكر وفق معيار فكرة الكائن الأكمل. انطلاقا من هذا الاعتبار، وبقدر ما يكون الفكر مدركا لأشياء أكثر، نرى كيف يكتسب هذا الفكر أدوات جديدة تسمح له بالمضيّ قدما في عملية الفهم بأكثر سهولة. وكما يمكن استخلاصه ممّا تقدّم، لا بدّ بادئ ذي بدء من وجود فكرة صحيحة تكون عندنا بمثابة الأداة الفطرية التي يسمح فهمها بفهم الاختلاف بين إدراك كهذا والإدراكات الأخرى؛ ففي ذلك ينحصر قسم من المنهج. ولّما كان من الواضح بذاته أنّه بقدر ما تكون معرفة الفكر لأشياء طبيعية أكثر يكون فهمه لذاته فهما أفضل، فإنّه يترتّب على ذلك أنّ هذا القسم من المنهج يكون أكثر كمالا بقدر ما تكون معرفة الفكر لأشياء أكثر، وأنّه يصبح على غاية الكمال إذا ما دأب الفكر على معرفة الكائن الأكمل وعلى تأمّله. وفضلا عن ذلك فإنّه كلّما كانت إحاطة الفكر بأشياء أكثر، كان فهمه لقواه الشخصية ولنظام الطبيعة فهماً أفضل؛ ولكن كلّما كان فهمه لقواه الشخصية فهما أفضل، سهل عليه التوجّه والسلوك وفق قواعد معيّنة؛ وكلّما كان فهمه لنظام الطبيعة فهما أفضل، تيسّر له تجنّب التّرهات؛ فالمنهج كلّه يتمثل في ذلك، كما سبق أن قلنا. ثم إنّ ما يحصل للفكرة موضوعيا يحصل أيضا لموضوعها في الواقع. وبالتالي فلو وجد في الطبيعة شيء لا علاقة له بالأشياء الأخرى وكان لهذا الشيء ماهية موضوعية موافقة تماما لماهيته الصورية، لما كانت لماهيته الموضوعية أيّة علاقة[15] أيضا بالأفكار الأخرى، أي لما استطعنا أن نستنبط منها أيّ شيء. وعلى العكس من ذلك فإنّ الأشياء التي تربط بينها صلات، مثل جميع الأشياء الموجودة في الطبيعة، يمكنها أن تُدرك ويمكن لماهيتها الموضوعية أن تعقد فيما بينها نفس الصلات، أي أنّه

15- أن تكون لشيء ما علاقة بأشياء أخرى، هو أن ينتج عن أشياء أخرى أو أن ينتجها.

يمكن استنباط أفكار أخرى منها، فتعقد هذه الأفكار بدورها صلات مع أفكار أخرى، فتتكاثر بهذه الصورة الأدوات التي تسمح بالمضيّ قدما إلى الأمام. هذا ما دأبنا على إثباته. ثمّ، وبناء على آخر أقوالنا -وهو أنّه لا بدّ للفكرة أن تتناسب تماما مع ماهيتها الصورية- نستنتج بغاية الوضوح أنه لا بدّ لفكرنا، كي يتمثل مشهد الطبيعة، أن يستخلص جميع أفكاره انطلاقا من الفكرة التي تمثل منشأ الطبيعة وأصلها، بحيث تكون هذه الفكرة نفسها مصدرا للأفكار الأخرى.

(29) ولعلّ الواحد منّا سيتعجّب هنا، بعد أن قلنا إنّ المنهج الجيّد هو المنهج الذي يبيّن كيف يكون توجيه الفكر وفقا لمعيار الفكرة الصحيحة، من كوننا نثبت ذلك بواسطة الاستدلال: فهذا قد يفيد بأنّ الأمر ليس ثابتا بذاته. وقد نُسأل أيضا عمّا إذا كان استدلالنا هذا استدلالا جيّدا؛ فإذا كان كذلك، فلا بدّ أن ننطلق من الفكرة المسلّم بها؛ لكن لّما كانت نقطة الانطلاق هذه تحتاج بدورها إلى برهان، فلا بدّ من استدلال ثان نبرهن به على الأوّل، ولا بدّ من ثالث للبرهنة على الثاني، وهلمّ جرّا. لكن جوابي هو ذا: لو شاءت الأقدار أن يتوغّل شخص ما في تقصّي الطبيعة، وذلك باكتساب أفكار جديدة وفق النظام المطلوب ووفق معيار الفكرة الصحيحة، لما شكّ هذا الشخص أبدا في الحقيقة[16] التي سيتحصّل عليها بهذه الصورة، لأنّ الحقيقة، كما أثبتنا، تكشف ذاتها بذاتها، ولترتّبت على ذلك جميع الأمور بتلقاء نفسها. إلاّ أن ذلك لا يحصل أبدا، أو قلّ ما يحصل؛ وعلى هذا وجدت نفسي مرغما على وضع هذه المبادئ، حتى نستطيع الفوز، على ضوء تخطيط مسبق، بما لم يكن لنا الحظّ فيه، وحتّى يغدو من الواضح أنّنا لا نحتاج، لبناء الحقيقة والاستدلال على أحسن وجه، إلى أيّة أداة عدا الحقيقة نفسها والاستدلال الجيد نفسه: فأنا قد أثبتّ الاستدلال الجيّد ولا أزال أثبته بفعل الاستدلال الجيّد نفسه. هذا فضلا عن أنّ النّاس يألفون أيضا بهذه الصورة التأملات الباطنية. أمّا السبب الذي يجعل دارس الطبيعة لا يوجّه بحثه في الاتّجاه المناسب إلاّ في حالات نادرة جدّا، فهو يتمثل أوّلا في الأحكام المسبقة التي سنعرض أسبابها لاحقا في **فلسفتنا**. ثم إنّ توخّي هذا الاتّجاه يتطلّب الكثير من الدقة والتمييز، وهذا لا يتحقّق إلاّ بالمثابرة والعناء الشديدين. والسبب الأخير هو الوضع

16- مثلما لا نشكّ أبدا في الحقيقة التي نملكها.

الخاص بشؤون البشر، وهو وضع متغيّر إلى أقصى حدّ، مثلما أثبتنا سابقا. وتوجد أسباب أخرى لن نبحثها هنا.

(30) وإذا سألني بعضهم لماذ لم أقدم أنا بالذات، بادئ ذي بدء، على عرض حقائق الطبيعة وفقا للنّظام الملائم، سيّما أنّ الحقيقة تكشف ذاتها بذاتها، فإنّي أجيبه بأن أدعوه إلى عدم إبطال ما قد يعترضه من قضايا مناقضة للآراء الشائعة، وأن يأخذ أوّلا بعين الاعتبار نظام استدلالنا عليها. وإذّاك سيقتنع بأنّنا قد فزنا بالحقيقة؛ هذا ما دفعني إلى البدء بهذه المقدمات.

(31) وبعد هذا كلّه، فإذا بقي بعض المتشكّكين متردّدا أمام الحقيقة الأولى ذاتها وأمام جميع الحقائق التي تستنتج منها وفقا للقاعدة، فإمّا أنّه ينطق بخلاف ما يضمر، وإمّا أن نسلّم لا محالة بوجود أشخاص عميان البصيرة، سواء منذ ولادتهم أو بسبب الأحكام المسبقة، أي بسبب بعض الأعراض الخارجية. وفعلا فإنّ هؤلاء الأشخاص لا يشعرون حتّى بذواتهم؛ فإذا أثبتوا أمرا أو شكّوا فيه، وجدتهم لا يعلمون أنّهم بصدد الإثبات أو الشكّ؛ ثم إنّك تراهم يقولون إنّهم لا يعلمون شيئا، ويصدعون بجهلهم بعدم علمهم هذا؛ بل إنّهم لا يتفوّهون بذلك إطلاقا، لأنّهم يخشون التّسليم بأنّهم موجودون، والحال أنّهم لا يعلمون شيئا؛ وهكذا فلا مناص لهم في نهاية الأمر من ملازمة الصّمت، خوفا من التّسليم بما قد تُشتمّ عليه رائحة الحقيقة. وأخيرا، لا داعي للحديث معهم في العلوم، لأنّ متطلّبات الحياة والمجتمع تضطرّهم إلى التّسليم بوجودهم الشخصي وإلى البحث عمّا يفيدهم والقَسَم بالإثبات والنّفي على أمور جدّ كثيرة. وفعلا، إذا أثبتَّ لهم أمرا، وجدتهم لا يعلمون ما إذا كان برهانك جيّدا أو فاسدا. وإذا نفوا أو سلّموا أو عارضوا، وجدتهم لا يعلمون أنّهم ينفون أو يسلّمون أو يعارضون. وعلى ذلك يجب أن ننظر إليهم على أنّهم آلات صمّاء فاقدة تماما للتفكير.

(32) لِنَعُدْ الآن إلى مشروعنا: لقد حدّدنا **أوّلا** الغاية التي نسعى إلى توجيه جميع أفكارنا نحوها؛ وتعرّفنا **ثانيا** على أفضل إدراك يسمح لنا بتحقيق كمالنا؛ وتعرّفنا **ثالثا**

على أوّل سبيل ينبغي أن يسلكه الفكر حتى يكون منطلقه سليما: فهو يتمثّل، بعد التسليم بفكرة صحيحة، في اتّخاذها معيارا للتّوغل في البحث وفق قوانين ثابتة. وحتى يتسنّى تحقيق ذلك على أحسن وجه، فالمطلوب من المنهج: **أوّلا**، أن يميّز الفكرة الصحيحة عمّا سواها من الإدراكات، وأن يحفظ الفكر من هذه الأخيرة؛ **ثانيا**، أن يضبط القواعد التي تسمح، وفقا لهذا المعيار، بإدراك الأمور المجهولة؛ **ثالثا**، أن يؤسّس نظاما يجنّبنا عناء البحث في الأمور التافهة. وبعد أن تعرّفنا على هذا المنهج، رأينا، **رابعا**، أنّه سيكون أكمل المناهج إذا ما حصلت لدينا فكرة الكائن الأكمل. وبالتالي فعلينا، بادئ ذي بدء، أن ندأب على بلوغ معرفة هذا الكائن بأسرع ما يمكن.

(33) لنبدأ إذن بالقسم الأوّل من المنهج، وهو يتمثل، كما قلنا، في تمييز الفكرة الصحيحة عن الإدراكات الأخرى وفصلها عنها، وفي منع الفكر من الخلط بين الأفكار الباطلة والوهمية والمشكوك فيها من جهة، والأفكار الصحيحة من جهة أخرى؛ فغايتي هنا أن أفسّر ذلك بإسهاب، كيما يقف القارئ على معرفة أمر ضروري، ولأنّ الكثيرين يشكّون في الأفكار الصحيحة نفسها، لكونهم لم ينتبهوا إلى ما يميّز الإدراك الصحيح عن جميع الإدراكات الأخرى؛ حتّى أنّهم أضحوا شبيهين بأشخاص لا يشكّون، طالما كانوا يقظين، في أنهم في حالة يقظة، إلاّ أنّهم، بعد أن يذهب بهم الظنّ، و هم في حالة حلم، مثلما يحدث غالبا، إلى أنّهم في حالة يقظة، وبعد أن يتبيّنوا أنّهم مخطئون، يخامرهم الشكّ في حالات اليقظة نفسها. والسبب في ذلك أنّهم لم يميّزوا أبدا بين النّوم واليقظة. لكن أعلن منذ الآن أنّني لن أنظر هنا في ماهية كلّ إدراك ولن أفسّر هذه الماهية بعلّتها القريبة، فهذا سأتطرّق إليه في **فلسفتي**؛ لكن سأعرض فقط ما يتطلّبه المنهج، أي أنّني سأنظر في موضوع الإدراكات الباطلة والمشكوك فيها والوهمية، وفي سبيل الخلاص منها. وعلى ذلك فإنّ بحثنا الأول سيدور حول الفكرة الوهمية.

(34) فلمّا كان كلّ إدراكٍ إمّا أنه إدراكٌ للشيء بوصفه موجوداً، وإمّا إدراك للماهية فحسب ، ولمّا كانت معظم الأوهام تتعلّق بالأشياء بوصفها موجودة، فإنّ

حديثي سيدور أوّلا حول الحالة هذه، أي الحالة التي يكون فيها الوجود وحده موهوما، ويكون فيها الشيء الموهوم بهذه الصورة مفهوما أو من المفروض أن يكون كذلك. فأنا أتوهّم مثلا أن زيدا، الذي أعرفه، آتٍ إلى المنزل لبيزورني[17]، وأمور أخرى من نفس القبيل. ثم أسأل: بم تتعلّق هذه الفكرة؟ أرى أنّها تتعلّق بالممكنات فحسب، لا بالضروريات ولا بالمستحيلات. فأنا أسمّي مستحيلا الشيء الذي، لو سلّمنا بوجوده، انطوت طبيعته على تناقض، وضروريا الشيء الذي، لو لم نسلّم بوجوده، انطوت طبيعته على تناقض، وممكنا الشيء الذي، سواء سلّمنا بوجوده أو بعدم وجوده، لا ينطوي، بطبيعته ذاتها، على تناقض، إلاّ أنّ وجوب وجوده أو امتناعه يرتبط بأسباب تبقى مجهولة لدينا طالما توهمّنا وجوده. وعليه فلو كان هذا الوجوب أو الامتناع، المرتبط بأسباب خارجية، معلوما لدينا، لما توهمّنا هذا الشيء البتة. وينتج عن ذلك أنّه لو وُجد إله أو كائن عليم، لما توهّم شيئا إطلاقا. ذلك أنّه، فيما يتعلّق بنا نحن، لا يمكنني، بعدما علمت أنّي موجود[18]، أن أتوهّم أنّي موجود أو غير موجود؛ ولا يمكنني أيضا أن أتوهّم فيلاً يمرّ عبر ثقب إبرة؛ ولا أن أتوهّم الإله موجودا أو غير موجود بعد أن تمّت لي معرفة طبيعته[19]؛ وكذا الشأن بالنسبة إلى الخَيْمر* الذي تتناقض طبيعته مع وجوده. ويترتب على ذلك ما قلته بوضوح، وهو أنّ الوهم الذي نتحدّث عنه هنا لا علاقة له بالحقائق الأزلية[20]. لكن، قبل أن أواصل، لا بدّ أن أشير إلى أنّ الفرق بين ماهية شيء ما وماهية شيء آخر هو الفرق بالذات بين وجود الأوّل أو كونه بالفعل ووجود الثاني أو كونه بالفعل. فلو أردنا مثلا تصوّر

17- انظر أسفله ملاحظتنا المتعلّقة بالفرضيات التي لدينا عنها معرفة واضحة؛ فالوهم هو أن نقول إنّ بعض الأشياء بالذات موجودة في الأجرام السماوية.

18- ما دام الأمر يتعلّق هنا بحقيقة، إذا أحسنّا فهمها، كشفت عن ذاتها بذاتها، فإنّ مثالا واحدا يكفي ويغني عن البرهان. وكذا الشأن بالنسبة إلى القضية المتناقضة، التي يبرز بطلانها حالما نتأمّلها، مثلما سنتبيّن ذلك بعد حين عندما سنتطرّق من جديد إلى الوهم المتعلّق بالماهية.

19- لنلاحظ أنّه إذا كان العديد من النّاس يصرّحون أنّهم يشكّون في وجود الله، فإمّا أنّهم لا يملكون سوى اسمه، وإمّا أنّهم يختلقون وهماً يطلقون عليه اسم الله؛ وهذا لا يناسب طبيعة الله، مثلما سنبيّن ذلك في أوانه.

* - الخَيْمر (Chimère) حيوان أسطوري له رأس أسد وجسم شاة وذنب حيّة (المترجم).

20- سأبيّن قريبا أنّه لا علاقة لأيّ وهم بالحقائق الأزلية. فأنا أعني بالحقيقة الأزلية القضية التي، إذا كانت موجبة، لا يمكنها أبدا أن تصبح سالبة. وهكذا فالحقيقة الأزلية الأولى أن يكون الله **موجودا**؛ أمّا كون آدم **يفكّر**، فهذه ليست حقيقة أزلية. وكون الخيمر غير موجود، فهذه حقيقة أزلية؛ أمّا كون آدم **لا يفكّر** فهذه ليست حقيقة أزلية.

وجود آدم انطلاقا من الوجود عموما، فهذا معناه أنّنا نريد أن نتصوّر ماهية آدم بالنّظر إلى طبيعة الوجود، وتعريف آدم في نهاية الأمر بأنّه كائن موجود. وعلى هذا فكلّما كان تصوّرنا للوجود تصوّرا عامّاً، كان تصوّرنا له تصوّرا مختلطا، وسهل أن نتوهّم نسبته إلى كلّ شيء؛ وعلى العكس من ذلك، فكلّما كان تصوّرنا له تصوّرا جزئيا، كان إدراكنا له إدراكا أوضح واستعصى علينا، عندما لا ننتبه إلى نظام الطبيعة، أن نتوهّم نسبته إلى شيء آخر؛ فهذا ما تجدر الإشارة إليه.

(35) لننظر الآن فيما يوصف عادة بأنّه وهميّ، رغم أنّنا ندرك بوضوح أنّ الشيء ليس على نحو ما نتوهّم. فعلى سبيل المثال، لا شيء يمنعني، على الرغم من أنّني أعلم أنّ الأرض مكوّرة، من القول بأنّها نصف مكوّرة، وأنّها شبيهة بنصف برتقالة فوق صحن، أو أن أقول إنّ الشمس تتحرّك حول الأرض، وأمور أخرى من هذا القبيل. فلو أمعنّا النّظر في هذه الحالات، لما رأينا فيها ما يناقض أقوالنا السابقة، بشرط أن نلاحظ أوّلا أنّنا قد نكون أخطأنا في بعض الأحيان وأصبحنا الآن نعي أخطاءنا؛ وأنّنا نستطيع أن نتوهّم، أو على الأقلّ أن نسلّم بأنّ أناسا آخرين يقومون بنفس الخطإ أو قد يقعون فيه مثلما وقعنا سابقا. قلتُ نستطيع أن نتوهّم ذلك طالما لم نر في الأمر لا محالة ولا ضرورة. لذلك فعندما أقول لبعضهم ليست الأرض مكوّرة، فكلّ ما في الأمر أنّني أتذكّر الخطأ الذي لعلّي وقعت فيه أو كان بالإمكان أن أقع فيه سابقا، فأتوهّم أو أفترض أنّ الشخص الذي أتحدّث إليه ما زال مخطئا أو قد يقع في الخطإ. إنّي أتوهّم ذلك، كما قلت، طالما لم أر في الأمر محالة ولا ضرورة؛ لكن، لو رأيت ذلك، ما أمكنني أن أتوهّم شيئا إطلاقا، وكان ينبغي أن أقول فقط إنّني قمت بعملية ما.

(36) بقي الآن أن ننظر في الفرضيات التي تُقدّم في أثناء المناقشات؛ وهي فرضيات تتعلّق أحيانا بالمحال نفس، مثلا عندما نقول: لنفرض أنّ هذه الشمعة المحترقة لا تحترق، أو لنفرض أنّها تحترق في بعض الفضاءات الخيالية، حيث لا يوجد أيّ جسم من الأجسام. فنحن نفترض أحيانا أشياء من هذا القبيل، على الرغم من أنّنا ندرك بوضوح أنّ الفرضية الأخيرة محالة. لكن حتى في صورة ما إذا قمنا بها، فإنّنا لا

نتوهّم شيئا. إذ كلّ ما قمنا به، في المثال الأوّل، هو أنّنا استحضرنا في ذاكرتنا[21] مثال شمعة لا تحترق (أو تصوّرنا نفس الشمعة من غير لهب)، وكلّ ما نتصوّره عن هذه الشمعة إنّما ندركه أيضا في الشمعة الأخرى طالما لم نأخذ اللّهب بعين الاعتبار. ولم نقم في المثال الثاني إلاّ بتجريد أفكارنا من الأجسام المحيطة، بحيث ينصرف الفكر إلى تأمّل الشمعة لا غير، منظورا إليها في ذاتها فحسب، مستنتجا بعد ذلك أنّه لا يوجد في الشمعة ما من شأنه أن يحطّمها؛ وبالتالي فلو لم توجد أجسام محيطة، لبقيت هذه الشمعة ولبقي هذا اللّهب أيضا ثابتين، أو أمور أخرى من هذا القبيل. فليس هناك إذن أيّ وهم، بل هناك فقط[22] ادّعاءات صادقة.

(37) لننتقل الآن إلى الأوهام المتعلقة بالماهيات وحدها، أو بالماهيات المقترنة بالوجود أو الكيان الفعلي. فأوّل ما ينبغي أن ننتبه إليه هو أنّ قدرة الفكر على التوهّم تكون أعظم بقدر ما يكون فهمه للأشياء أقلّ وإدراكه الحسّي لها أكثر، وتكون قدرته أقلّ بقدر ما يزداد فهمه للأشياء. فكما لا نستطيع مثلا، مثلما بيّنا أعلاه، وطالما كنّا نفكّر، أن نتوهّم أنّنا نفكّر ولا نفكّر، فكذلك لا نستطيع، بعد معرفة طبيعة الأجسام، أن نتوهّم ذبابة لا متناهية، ولا أن نتوهّم، بعد معرفة طبيعة النّفس[23]، نفساً مربّعة، رغم أنّنا نستطيع التلفّظ بكلّ ما نشاء التلفّظ به. لكن، كما قلنا، كلّما ضعفت معرفة النّاس للطبيعة، سهل عليهم إنشاء أوهام أكثر، كأن يتوهّموا أشجارا تتحدّث، وأناسا يُمسخون فجأة حجارة أو ينابيع، وأشباحا تظهر في المرايا،

21- سنتطرّق لاحقا إلى الوهم المتعلّق بالماهيات، وسيظهر جليّا أنّ الوهم لا يبدع شيئا ولا يقدّم للفكر جديدا، وأنّ الذكريات الكامنة في الدّماغ وفي المخيّلة هي وحدها التي يقع استذكارها، فينتبه إليها الفكر جميعا، دونما تمييز. فقد يتذكّر المرء مثلا كلاما منطوقا وشجرة، فيخلط فكره بين هذه الذكريات ويسلّم بوجود شجرة تتكلّم. وكذا الشأن بالنسبة إلى الوجود، ولا سيّما، مثلما قلنا، عندما يقع تصوّره على وجه العموم، إذ أنّه في هذه الحالة ينطبق بسهولة على جميع الذكريات التي تعرض للفكر. هذا ما تجدر ملاحظته.

22- وكذا الشأن أيضا بالنسبة إلى الفرضيات التي نقدّمها لتفسير بعض الحركات السماوية أو لاستخلاص نتيجة حول طبيعة السماء، مع أنّ ما نستخلصه قد يكون على خلاف ذلك، سيّما وأنّه يمكن تفسير تلك الحركات بتخيّل العديد من الأسباب الأخرى.

23- يحدث للإنسان غالبا أن يستحضر في ذاكرته كلمة **نفس** وأن ينشئ في ذات الوقت صورة من الصور الجسمية، فإذا تمثل هذين الشيئين معا، تخيّل وتوهّم نفسا جسمانية، لأنّه لا يميّز بين الكلمة والشيء ذاته. أطلب هنا من القرّاء ألاّ يتسرّعوا في رفض ما أقول، وأرجو ألاّ يفعلوا ذلك، كيما ينظروا فيما يتبع بانتباه شديد.

واللاّشيء يصبح شيئا، والآلهة تتحوّل إلى دوابٍّ وبشر، وأمور أخرى كثيرة من هذا القبيل.

(38) قد يظنّ بعضهم أنّ الوهم يتحدّد بالوهم، لا بالفهم؛ أي أنّني لا أستطيع، إذا توهّمت شيئا وأردت، بضرب من الحرّية، التسليم بوجوده الفعلي في الطبيعة، أن أتصوّره بعد ذلك على نحو آخر. فإذا توهّمت مثلا (حتى أتجادل مع من يريد الجدال) طبيعة الجسم وأردت، بمحض حرّيتي، أن يثبت عندي أنّ هذه الطبيعة هي في الواقع على نحو ما توهّمت، فإنّني لن أستطيع بعد ذلك أن أتوهّم ذبابة لا متناهية، وإذا توهّمت ماهية النّفس فإنّه لا يمكنني بعد ذلك أن أجعلها مربّعة، وما إلى ذلك. لكن لننظر في الأمر مليّا. أوّلا، إمّا أنّهم يرفضون القول بأنّنا نستطيع فهم أمر من الأمور، وإمّا أنّهم يسلّمون بذلك. فإذا سلّموا بذلك، وجب أن يكون قولهم في الفهم قولهم في الوهم؛ وإذا رفضوا، فلنتأمّل -نحن الذين نعلم أنّنا نعلم أمرا ما- في قولهم. إنّهم يقولون إنّ النّفس تقدر أن تحسّ وتدرك بطرق شتّى، لكنّها لا تستطيع أن تدرك ذاتها ولا الأشياء الموجودة؛ فهي لا تدرك إلاّ الأشياء التي لا توجد في ذاتها ولا في أيّ مكان آخر؛ أي أنّ النّفس يمكنها أن تخلق، بمحض قدرتها، إحساسات أو أفكارا لا تناسبها أشياء؛ بحيث تكاد النّفس أن تكون في نظرهم نفسا إلهية. ثم إنّهم يقولون إنّنا أحرار كي نقهر أنفسنا، أو إنّ النّفس حرّة كي تقهر ذاتها، بل كي تقهر حرّيتها؛ ذلك أنّها لا تستطيع، بعد أن تتوهّم شيئا وتسلّم به، أن تفكّر فيه أو تتوهّمه بشكل آخر، فضلا عن أنّ توهّمها له يرغمها على تأمّل الأشياء الأخرى تأمّلا لا يتناقض مع الوهم الأوّل. وهكذا فإنّهم ملزمون بالتسليم هنا، تباعا لوهمهم، بالسخافات التي ذكرت والتي لن أشقي نفسي في دحضها بواسطة البراهين. لندعهم إذن وهذيانهم، ولندأب، بعد أن بادلناهم الحديث، على استخلاص بعض الحقائق المفيدة لغايتنا وهي[24]: إذا أكبّ الفكر على تأمل شيء موهوم وباطل بطبعه، قصد فحصه وفهمه،

24- يبدو كأنّي أستخلص هنا نتيجة من التجربة، وقد يقول بعضهم إنّني لم أثبت شيئا، نظرا إلى كوني لم أقدّم برهانا؛ فإذا أصررتم على ذلك، ها هو ذا البرهان: لا شيء ممّا يوجد في الطبيعة يناقض قوانينها، وكلّ ما يحدث إنما يحدث وفقا لقوانين طبيعية محدّدة، فتنتج عنه، وفق قوانين محدّدة، معلولات محدّدة تربط بينها علاقات ثابتة؛ وبالتالي فكلّما تصوّرت النّفس شيئا من الأشياء تصوّرا صحيحا، كشفت لا محالة عن آثاره الموضوعية. انظر، أسفل هذا، المقطع المتعلّق بالفكرة الباطلة.

وإذا استنبط من ذلك ما يمكن استنباطه حسب النظام المناسب، سهل عليه آنذاك أن يبرز بطلانه؛ أمّا إذا كان الشيء الموهوم صادقًا بطبعه، وإذا أكبّ الفكر على معرفته واستنباط ما يمكن استنباطه حسب النظام المناسب، واصل الفكر على هذا الدّرب موفّقا باستمرار، مثلما رأينا، في مثال الوهم الباطل المذكور أعلاه، أنّ العقل يسعى في الحال إلى إثبات ما يتضمّنه من خلف وما يترتّب عليه من الخلوف.

(39) فلا خوف إذن من توهّم شيء من الأشياء، شريطة أن يكون إدراكنا له إدراكا واضحا متميّزا: فإذا حدث أن قلنا إنّ بشرا قد مُسخوا دفعة واحدة بهائم، فقولنا هذا عامّ جدّا، ولا يوجد في فكرنا أيّ تصوّر وأيّة فكرة، أعني أيّ ربط بين حامل ومحمول؛ إذ لو وُجد هذا الربط، لتبينّا في نفس الوقت كيف حصل ذلك التحوّل وما هي أسبابه وغاياته. وفضلا عن ذلك فإنّنا لا نركّز انتباهنا على طبيعة الحامل والمحمول. ثم إنّه يكفي ألاّ تكون الفكرة الأولى فكرة وهمية وأن تُستنبط منها جميع الأفكار الأخرى، حتى تزول رغبة التوهّم تدريجيا. فلمّا كانت الفكرة الوهمية لا يمكنها أن تكون واضحة متميّزة، بل هي فكرة مختلطة، ولمّا كان كلّ اختلاط إنّما ينتج عن كون الفكر يدرك الشيء، الذي يكوّن كلاّ واحدا أو يتألّف من عناصر عديدة، إدراكا جزئيا ولا يميّز المعلوم من المجهول، فضلا عن كونه يركّز في نفس الوقت على العناصر المتعدّدة التي يتضمّنها كل شيء دونما تمييز بينها، فإنّه يترتّب على ذلك: أوّلا أنّه إذا كانت الفكرة فكرة شيء بسيط للغاية، فإنّه لا يمكنها أن تكون إلاّ فكرة واضحة متميّزة؛ ذلك أنّ هذا الشيء لن يُدْرَكَ في جزء من أجزائه، وإنّما إدراكه يكون كاملا أو لا يكون. وثانيا أنّه لو قسّمنا بفكرنا شيئا يتألّف من أجزاء عديدة إلى أجزائه البسيطة للغاية وركّزنا على كلّ واحد منها على حدة، لزال كلّ اختلاط. وثالثا، أنّ الوهم لا يمكنه أن يكون بسيطا، وإنّما هو ينشأ عن تركيب مختلف الأفكار المختلطة التي تتعلّق بأشياء أو أعمال متنوّعة موجودة في الطبيعة، بل إنّه ينشأ عن كوننا نركّز في وقت واحد على تلك الأفكار المتنوّعة دون التسليم

بها[25]؛ إذ لو كان الوهم بسيطا، لكان واضحا متميّزا، ولكان بالتالي صادقا. ولو كان ناتجا عن تركيب أفكار متميّزة، لكان هذا التركيب نفسه واضحا متميّزا، ولكان بالتالي صادقا. فإذا تمّت لنا معرفة طبيعة الدائرة وطبيعة المربّع مثلا، فإنّنا لن نستطيع بعد ذلك المزج بينهما وتكوين فكرة دائرة مربّعة أو نَفْسٍ مربّعة وأشياء أخرى من هذا القبيل. ولنحوصل من جديد، حتى نتبيّن أنّه لا خوف من الخلط بين الوهم والأفكار الصادقة. ففيما يتعلّق بالنّوع الأوّل من الوهم الذي تحدّثنا عنه، وهو الذي يدرك فيه الشيء إدراكا واضحا، نلاحظ أنّه، لو كان هذا الشيء، الذي تمّ إدراكه بوضوح، حقيقة أزلية بذاته، وكان وجوده أيضا حقيقة أزلية، لما استطعنا أن نتوهّم أي شيء بشأنه. لكن لو لم يكن وجود الشيء المتصوّر حقيقة أزلية، فإنّه ينبغي فقط أن نُعنى بربط وجود الشيء بماهيته وأن ننتبه في نفس الوقت إلى نظام الطبيعة. وفيما يتعلّق بالنوع الثاني من الوهم، فلقد قلنا إنّه التركيز، من غير تسليم، على أفكار مختلطة كثيرة معاً، وهي أفكار أشياء وأعمال متنوّعة موجودة في الطبيعة. ورأينا أيضا أنّ الشيء البسيط للغاية لا يمكنه أن يكون موضوع وهم، وإنّما هو موضوع معرفة؛ وكذا الشأن بالنسبة إلى الشيء المركّب، شريطة أن نركّز على الأجزاء البسيطة للغاية المؤلّفة له. بل نحن لا نستطيع، انطلاقا من هذه الأجزاء أن نتوهّم أعمالا ليست بالأعمال الصادقة؛ ذلك أنّنا ملزمون في ذات الوقت بتأمّل حدوث هذه الأعمال كيفاً وغايةً.

(40) لننتقل الآن، وقد سلّمنا بما تقدّم، إلى بحث الفكرة الباطلة، استجلاء لحيثياتها ولسبل تجنّب الإدراكات الباطلة. فبعد ما درسناه عن الفكرة الوهمية، لن يشقّ علينا البحث في هذه المسألة أو تلك؛ إذ لا فرق بينهما، عدا أنّ الفكرة الباطلة تفترض التصديق، أي (كما سبق أن لاحظنا) أنه عندما تظهر للفكر بعض الصّور، فإنّه لا تظهر أيّة علّة يُستخلص منها -مثلما في حالة التوهّم- أنّ هذه الصّور لا تصدر عن أشياء خارجية؛ وهكذا فالفكرة الباطلة لا تعدو إلاّ أن تكون حلما في

25- لاحظوا أنّ الوهم، متى اعتُبر في ذاته، لا يختلف كثيرا عن الحلم؛ بيْد أنّ الحلم يفتقر إلى تلك الأسباب التي تقدّمها الحواسّ إلى الإنسان اليقظ، كما أنّ الصّور التي تظهر لهذا الإنسان في المنام لا تصدر عن أشياء تشغل حيّزا خارجا منه. أمّا الخطأ، فهو يتمثل، كما سنتبيّن ذلك لاحقا، في أن يحلم المرء وهو في حالة يقظة. ويسمّى الخطأ هَذَراً إذا كان بارزا جدّا.

حالة يقظة، أو أضغاث أحلام. لذلك تنسب الفكرة الباطلة إلى، أو بالأحرى إنّها تتعلّق إمّا بوجود شيء نعرف ماهيته أو ببعض الماهيات، شأنها شأن الفكرة الوهمية. ويتمّ تصحيح الفكرة الباطلة المتعلّقة بالوجود بنفس الطريقة التي يُصحّح بها الوهم؛ لأنّه إذا كانت طبيعة الشيء المعلوم تقتضي الوجود الضروري، فمن المحال أن نخطئ في شأن وجود هذا الشيء. وعلى العكس من ذلك، إذا لم يكن وجود الشيء حقيقة أزلية مثل ماهيته، وإذا كان وجوب وجوده أو امتناعه تابعا لأسباب خارجية، فعليك بمراجعة كلّ ما قلناه في شأن الوهم، إذ يصحَّح الخطأ بنفس الطريقة. وأمّا الخطأ الذي يتعلّق بالماهيات أو كذلك بالأفعال، فهو من نوع الإدراكات المختلطة بالضرورة، بوصفها مركّبة من عديد الإدراكات المختلطة لأشياء موجودة في الطبيعة، مثل ما يحدث عندما يعتقد بعضهم أنّ الآلهة تسكن في الغابات أو تحلّ داخل الأوثان والحيوانات وما إلى ذلك، وأنّه توجد أجسام يكفي المزج بينها حتّى ينشأ العقل، وأنّ هناك جُثثا تفكّر وتتجوّل وتتحدّث، وأنّ الله قد يخطئ، وما إلى ذلك. أمّا الأفكار الواضحة والمتميّزة، فلا يمكنها أن تكون باطلة أبدا، لأنّ أفكار الأشياء التي نتصوّرها بوضوح وتميّز إمّا هي أفكار بسيطة للغاية وإمّا أنّها تتركّب من أفكار بسيطة للغاية، أي مستنبطة من أفكار بسيطة جدّا. ولن يغيب عن أحد أنّ الفكرة البسيطة جدّا لا يمكنها أن تكون باطلة، شريطة أن نعرف ما الحقّ -أو ما العقل- وما الباطل.

(41) ذلك أنّه لا شكّ، بالنّظر إلى ما يقوّم صورة الحقّ، في أنّ الفكرة الصحيحة لا تتميّز عن الفكرة الباطلة بميزة خارجية فحسب، وإنّما هي تتميّز عنها أساسا بميزة باطنية. فلو تصوّر بعضهم مثلا عملاً مُحْكَماً، فعلى الرغم من أنّ هذا العمل لم يُنجز أبدا، وقد لا يُنجز بالمرّة، إلاّ أنّ التفكير فيه يبقى تفكيرا صحيحا، ويبقى هو عينه سواء تحقّق هذا العمل أو لم يتحقّق. أمّا إذا قال بعضهم مثلا إنّ زيدا موجود، دون أن يعلم أنّه موجود، فتفكيره هذا باطل أو، إن شئت، ليس هذا التفكير صحيحا، حتى لو كان زيد موجودا حقّا. ولا يُعَدُّ القول "إنّ زيدا موجود" قولا صادقا إلاّ بالنّسبة إلى من كان يعلم علم اليقين أنّ زيد موجود. ويترتّب على ذلك أنّه يوجد في الأفكار شيء حقيقي يجعل الصحيح منها يتميّز عن الباطل؛ فلا بدّ الآن من تركيز بحثنا حول هذه النقطة حتى نحصل على أحسن معيار للحقيقة (إذ سبق أن قلنا علينا

بتجديد أفكارنا وفقا للفكرة الصحيحة المسلّم بها، وقلنا إنّ المنهج يتمثّل في المعرفة التأمّلية) ونتعرّف على مميّزات العقل. ولا يجب أن نقول إنّ هذا الفرق ينتج عن كون التفكير الصحيح يتمثل في معرفة الأشياء بعللها الأولى (فلا شكّ أن ذلك يميّزه عن التفكير الباطل الذي تحدّثنا عنه آنفا) لأنّنا نسمّي أيضا تفكيرا صحيحا التفكير الذي ينطوي موضوعيا على ماهية مبدإ لا علّة له ومعلوم في ذاته وبذاته. فلا بدّ إذن لصورة التفكير الصحيح أن تقوم في ذات التفكير الصحيح دونما علاقة بأيّ تفكير آخر؛ فلا علّة لها إذن خارج التفكير نفسه، وإنّما هي تابعة لقوّة العقل بالذات وطبيعته. وفعلا، لو افترضنا أن العقل يدرك كائنا جديدا ما وُجد من قبل أبدا، على غرار ما فعل عقل الله، في اعتقاد بعضهم، قبل أن يخلق الأشياء (وليس من شكّ في أنّ الإدراك في هذه الحالة لا يتوقّف على موضوع خارجي)، وأنّه يستنتج على حقّ، انطلاقا من هذا الإدراك، إدراكات أخرى، لكانت أفكاره كلها صحيحة لا يحدّدها أيّ موضوع خارجي ولا تخضع لغير قوّة العقل وطبيعته. وعلى هذا فلا بدّ من البحث عن صورة التفكير الصحيح في التفكير ذاته ولا بدّ من استنباطها من طبيعة العقل. لذلك نقود بحثنا بتأمّل فكرة من الأفكار الصحيحة نعلم علم اليقين أنّ موضوعها تابع لقوّة تفكيرنا وليس ثمّة موضوع مناسب لها في الطبيعة؛ فانطلاقا من مثل هذه الفكرة، مثلما يظهر ممّا سبق قوله، يصبح بوسعنا تحقيق بحثنا بأسهل الطرق. فأنا أتوهّم مثلا، كي أكوّن مفهوم الكرة، العلّة التي أنشأتها، كأن أتوهّم نصف دائرة يدور حول محوره، وأنّ الكرة تنشأ من هذا الدوران. فليس من شكّ في أنّ هذه الفكرة صحيحة؛ وعلى الرغم من أنّنا نعلم أنّه لم تنشأ في الطبيعة أية كرة بهذا النّحو، إلاّ أنّ هذا الإدراك إدراك صحيح، ولا توجد طريقة أسهل من هذه لإنشاء مفهوم الكرة. ونلاحظ، علاوة على ذلك، أنّ هذا الإدراك يثبت دوران نصف الدائرة، وأنّ هذا الإثبات يكون إثباتا كاذبا إذا لم يقترن بمفهوم الكرة أو بمفهوم العلّة المحدّدة لتلك الحركة، أعني، بوجه الإطلاق، إذا كان الإثبات لا يقارنه شيء؛ ذلك أنّ الفكر سيكتفي، في مثل هذه الحالة، بإثبات حركة نصف الدائرة، وهي حركة لا تقوم في مفهوم نصف الدائرة ولا تنشأ عن مفهوم العلّة المحددة للحركة. يتمثل البطلان إذن في حمل شيء على موضوع، من غير أن يكون هذا الشيء قائما في المفهوم الذي كوّناه عن الموضوع، كالحركة والسكون في مثال نصف الدائرة. ويترتّب على ذلك أنّ

الأفكار البسيطة لا يمكنها ألاّ تكون صحيحة، مثل فكرة نصف الدائرة، والحركة، والكمّ، وما إلى ذلك. فكلّ ما تتضمّنه هذه الأفكار من إثبات إنّما هو مكافئ لمفهومها ولا يتجاوزه. وبالتالي فإنّه يجوز لنا إنشاء ما نرغبه من الأفكار البسيطة دونما خشية. وما بقي لنا إلاّ أن نبحث عن القوّة التي يستطيع بها فكرنا أنّ يُنشئ هذه الأفكار وإلى ما تمتدّ هذه القوّة. فإذا أدركنا ذلك، فزنا بسهولة بأسمى معرفة يمكن بلوغها؛ إذ لا شكّ في أنّ هذه القوّة لا تمتدّ إلى ما لا نهاية له؛ فعندما نحمل صفة على موضوع من دون أن تكون هذه الصفة قائمة في المفهوم الذي كوّناه، فهذا يشير إلى عيب في إدراكنا، أي أنّنا نملك أفكارا أو خواطر مبتورة ومقطوعة. وفعلا، لقد رأينا أنّ حركة نصف الدائرة تكون حركة باطلة إذا لم يقارنها شيء في الفكر، وحركة صحيحة إذا اقترنت بمفهوم الكرة أو بمفهوم علّة محدّدة لمثل هذه الحركة. فإذا كان من طبيعة الكائن المفكر، مثلما يبدو ذلك لأوّل وهلة، أن يكوّن أفكارا صحيحة، أي تامّة، فلا شكّ في أنّ أفكارنا غير التّامة تنشأ فينا بوصفنا جزءا من كائن مفكّر تُؤلّف أفكارُه فكرَنا، بعضها بتمامها وكمالها، وبعضها بصورة جزئية فحسب.

(42) أمّا الآن فلننظر في حالة لم تجدر الإشارة إليها لمّا تطرّقنا إلى الوهم، وهي حالة أعظم انخداع يحصل للمرء، عندما تكون الأشياء الحاضرة في الخيال حاضرة أيضا في العقل، أي عندما تكون متصوَّرة بوضوح وتميّز. ففي هذه الحالة، طالما كان المتميّز لا يتميّز عن المختلط، كان اليقين، أو بالأحرى كانت الفكرة الصحيحة لا تنفصل عن الأفكار غير المتميّزة. وعلى سبيل المثال فإنّ بعض الرواقيين قد وصلهم حديث عن النّفس، فتخيّلوا الأمر بصورة مبهمة، ثم تخيّلوا وأدركوا أنّ الأجسام الدقيقة للغاية تُداخل الأجسام الأخرى بينما لا يداخلها أيّ جسم. ولمّا كانوا يتخيّلون هذه الأمور جميعا ويضيفون إليها هذه البديهية، كانوا على يقين عاجل من أنّ هذه الأجسام الدقيقة جدّا إنّما هي الرّوح، وأنّها لا تتجزّأ، وما إلى ذلك. بيْد أنّه علينا أيضا أن نتحرّر من هذا الخطإ، فنسعى إلى فحص جميع إدراكاتنا وفقا لمعيار الفكرة الصحيحة المسلّم بها، محترزين، مثلما قلنا في البداية، من الأفكار الحاصلة عندنا عن طريق السّمع أو التجربة المبهمة. زد على ذلك أنّ هذا النّوع من الخطإ إنّما ينشأ عن كونهم يتصوّرون الأمور بطريقة مجرّدة للغاية؛ إذ من الواضح أنّ ما يتصوّره

المرء عن شيء بالذات إنّما يتعذّر تطبيقه على موضوع آخر. وينشأ هـذا الخطأ أيضـا عن كونهم لا يدركون العناصر الأصلية للطبيعة كلّها، فيقوم بحثهم علـى غـير نظـام، ويُخلطون بين الطبيعـة والمجـرّدات (مـع أنّ البديهيـات المجـرّدة لا تخلـو مـن الصحّـة)، فتختلط عليهم الأمور ويشوّشون نظـام الطبيعـة. أمّـا نحـن، فلـو توخّينـا أقـلّ المنـاهج تجريدا وانطلقنا مبكّرا مـن العنـاصر الأولى، أعـني مـن أصـل الطبيعـة، ونشـوئها، فـلا خوف علينا من الانخداع بهذا النّحو. وفيمـا يتعلّـق بمعرفـة أصـل الطبيعـة، لا خـوف إطلاقا من الخلط بينها وبين المجرّدات؛ إذ عندما نتصوّر شيئا مجرّدا، كتصوّرنا للكلّيات مثلا، فإنّ إدراك العقل لها يتجـاوز دائمـا وجـود الموضوعـات الجزئيـة المناسـبة لهـا في الواقع الطبيعي. ثمّ لمّا كان الفرق بين العديد من الأشياء الطبيعية فرقا ضئيلا حتّـى أنّ العقل يكاد لا يدركه، فليس من المستبعد (إذا تمّ تمثّلنا لها بصورة مجرّدة) ان نخلط بـين هذه الأشياء. لكن، كما سنتبيّن ذلك لاحقـا، لا يمكـن تصـوّر أصـل الطبيعـة تصـوّرا مجرّدا أو كلّيا، ولا تصوّره بالعقل متجاوزا لمـا هـو عليـه في الواقـع؛ وليـس هنـاك أيّ تشابه بينه وبين الأشياء الخاضعة للتغيّر؛ وبالتالي فلا خوف على فكرته مـن أيّ لبـس، لا سيّما إذا كنّا مالكين لمعيار الحقيقة (المشار إليه أعلاه)؛ وبالتأكيد، فإنّ هذا الكـائن أحدٌ[26] ولا متناه، أي أنّه الكائن الكامل الذي لا يوجد خارجه كيان[27].

(**43**) هذا بالنسبة إلى الفكرة الباطلـة؛ بقـي أن ننظـر في الفكـرة الملتبسـة، أي أن نبحث في الأمور التي تؤول بنا إلى الشكّ، وفي سبل القضـاء عليـه. إنّـي أتحـدّث عـن الشكّ الذي يساور الذّهن حقّا، لا عن الشكّ الذي يحصـل في الغـالب عندمـا يقـول المرء إنّه يشكّ، بينما فكره لا يشكّ. فتصحيح هذا الشكّ ليس من مهامّ المنهج، وإنّما ذلك يدخل في نطاق دراسة العناد وعلاجه. وعلى هذا فإنّ الشكّ الذي يعتري النّفس لا يتأتّى عن موضوع الشكّ ذاته، أي أنّه لو كانت توجـد فكـرة واحـدة في النفـس، سواء كانت هذه الفكرة فكرة صادقة أو كاذبة، لما وجد أيّ مجال للشـكّ أو اليقـين، ولما وجد غير هذا الإحساس أو ذاك. ذلك أنّ هذه الفكرة لا تعدو أن تكون في ذاتها

26- ليست هذه صفات الله المبرزة لماهيته، كما سأبيّن ذلك في كتاب **الفلسفة**.

27- لقد سبق أن بيّنا ذلك أعلاه. وفعلا، لو لم يوجد كائن كهـذا، لتعـذّر إنشاؤه أبدا؛ ولأصبح الفكر قادرا على معرفة أكثر أشياء ممّا تقدّمه الطبيعة، وهذا ما سبق إثبات بطلانه.

أكثر من إحساس؛ إذ ينشأ الشكّ من خلال فكرة أخرى ليس لها من الوضوح والتميّز ما يسمح باستنباط أمر يقيني في شأن الشيء المشكوك فيه، أي أنّ الفكرة التي تحثّنا على الشك ليست فكرة واضحة متميّزة. فالشخص الذي لم يفكّر مثلا في خداع الحواسّ -ما إذا كان متأتّيا عن التجربة أو عن مصدر آخر- لن يشكّ أبدا فيما إذا كانت الشمس أعظم أو أصغر ممّا تبدو عليه. لذلك ترى الفلاّحين يندهشون أحيانا عندما يسمعون شخصا يقول إنّ الشمس أعظم من كوكب الأرض بكثير؛ إلاّ أنّ[28] الشكّ يتولّد من التفكير في خداع الحواسّ، فإذا شكّ أحد ثم أصبحت لديه معرفة صحيحة بالحواسّ وبكيفية تمثّلها للأشياء من بُعْدٍ، زال الشكّ من جديد. وعلى هذا الاعتبار فإنّه لا يمكننا أن نضع الأفكار الصحيحة موضع الشكّ وأن نتذرّع بجواز وجود إلهٍ مضلّلٍ يخدعنا حتى في الأمور الأكثر بداهة؛ لا يمكننا ذلك، إلاّ إذا لم تكن لدينا بعدُ أيّة فكرة واضحة متميّزة عن الله، أي إذا ركّزنا على ما لدينا من معرفة بأصل جميع الأشياء، فلم نجد ما يفيد بأنّ الله ليس مخادعا وما يثبت لنا ذلك بنفس الوضوح الذي نعهده عندما ننظر إلى طبيعة المثلث فندرك أنّ مجموع زواياه الثلاث يساوي زاويتين قائمتين. أمّا إذا كانت معرفتنا للإله كمعرفتنا للمثلث، فإنّه لن يبقى مجال للشكّ إطلاقا. وكما أنّه يمكننا تحصيل هذه المعرفة الواضحة للمثلث، على الرغم من أنّنا لسنا على يقين من عدم وجود مخادع عَلِيٍّ يُضلّلنا، فكذلك يمكننا تحصيل مثل هذه المعرفة لله، على الرغم من أننا لسنا على يقين من عدم وجود هذا المخادع العليّ؛ فحالما تحصل لنا هذه المعرفة، فذلك يكفي، كما قلت، كي يزول الشكّ الذي قد يخامرنا بشأن الأفكار الواضحة المتميّزة. وعلاوة على ذلك فلو نهجنا منهجا قويما وعملنا بادئ ذي بدء على تقصّي ما ينبغي تقصّيه أوّلا، متّبعين دونما انقطاع تسلسل الأشياء، ولو كنّا نعلم كيف نقدّر المشاكل قبل أن نحاول حلّها، لَفُزنا بأكثر الأفكار بداهة، أعني الأفكار الواضحة المتميّزة: ذلك أنّ الشكّ لا يعدو أن يكون إلاّ تردّد الفكر بين الإثبات والنّفي؛ فلو لم يكن الفكر إزاء شيء مجهول يجعل من معرفته معرفة ناقصة بالضرورة، لاختار الإثبات أو النّفي. وعلى هذا فإنّ الشكّ ينشأ دائما من كون دراسة الأشياء تتمّ بغير نظام.

28- معنى ذلك أنّ الحسّ يعلم في أغلب الأحيان أنّه قد انخدع، إلاّ أنّه يعلم ذلك بصورة مبهمة، لأنّه لا يعلم كيف يحصل خداع الحواسّ.

(**44**) تلك هي المسائل التي تعهدّت بمعالجتها في هذا الجزء الأوّل من المنهج. وحتى لا أغفل شيئا ممّا يمكن أن يقود إلى معرفة العقل وقواه، سأعالج باختصار مسألتيْ الذاكرة والنسيان، معتبرا بالأساس أنّ الذاكرة تقوى بمساعدة العقل وبغير مساعدته أيضا. ففيما يتعلّق بالحالة الأولى، كلّما كان بعض الأشياء معقولا، سهل حفظه، وعلى العكس من ذلك، كلّما نقصت معقوليته، سهل نسيانه. فلو عرضت على شخص ما عددا كبيرا من الكلمات لا تربط بينها صلة، لوجد صعوبة أكبر في حفظها ممّا لو قدّمت له نفس الكلمات في قالب حكاية. وتقوى الذاكرة أيضا بدون مساعدة من العقل، لا سيّما عندما تتأثّر المخيّلة، أو الحسّ الذي يطلق عليه اسم الحسّ المشترك، شديد التأثّر بشيء جسماني فريد. قلتُ: بشيء **فريد**، لأنّ الأشياء الفريدة وحدها تترك أثرا في الذاكرة. فإذا طالع أحدهم قصّة غرام واحدة، فإنّه سيتذكّرها جيّدا ما لم يطالع قصصا كثيرة من نفس النّوع، لأنّها تنطبع بمفردها في المخيّلة؛ أمّا إذا طالع عديد القصص من هذا النّوع، فهو سيتخيّلها جميعها معاً وسيخلط بينها بسهولة. وقلت أيضا: بشيء **جسماني**، لأنّ الأجسام وحدها تؤثّر في المخيّلة. وعلى هذا فلمّا كانت المخيّلة تقوى بمساعدة العقل وبدون مساعدته، فإنّه يترتّب على ذلك أنّها شيء آخر غير العقل، كما أنّ اعتبارنا للعقل في حدّ ذاته لا يوقفناعلى ذاكرة ولا على نسيان. فما عسى أن تكون الذاكرة إذن؟ إنّها لا تعدو أن تكون إلاّ الإحساس بالانطباعات الحاصلة في الدّماغ، مع فكرة ديمومة[29] معيّنةٍ لهذا الإحساس، وهو ما نراه في حالة التذكّر المبهم؛ ففي هذه الحالة، تفكّر النّفس في هذا الإحساس، لكن ليس في شكل ديمومة متواصلة؛ وهكذا فإنّ فكرة الإحساس ليست ديمومة الإحساس ذاتها، أي أنّها ليست الذاكرة بالذّات. وفيما إذا كانت الأفكار نفسها قابلة للفساد، فهذا ما سنراه في **الفلسفة**. وإذا بدا هذا الأمر لبعضهم محالا، فإنّه يكفيه، في سياق مشروعنا، أن يعتبر أنّه بقدر ما يكون بعض الأشياء مخصوصا وفرديا، يكون حفظه أسهل، مثلما ما استنتجنا من مثال قصّة الحبّ المذكور أعلاه؛ ثمّ إنّه بقدر ما يكون

29- إذا كانت الديمومة غير محدّدة، كانت ذكرى الشيء ضعيفة، مثلما يبدو ذلك جليّا لكلّ واحد. إذ غالبا ما نسأل، مزيدا للتصديق ببعض الشهادات، متى حصلت الحادثة المنقولة وأين. وعلى الرغم من أنّ للأفكار ديمومتها الخاصة في الفكر -ولّما كنا قد تعودّنا على تحديد الديمومة بقيسنا للحركة، وهي عملية تتحقق بمساعدة الخيال- فإننا لم نشاهد قطّ ذاكرة تنتمي إلى الفكر المحض.

بعض الأشياء معقولا، يكون حفظه أسهل أيضا. وبالتالي فإنّنا لا نستطيع ألاّ نحفظ الشيء الذي يكون مخصوصا جدّا، بشرط أن يكون هذا الشيء معقولا.

(45) لقد ميّزنا إذن بين الفكرة الصحيحة والإدراكات الأخرى، وأثبتنا أنّ الأفكار الوهمية والأفكار الباطلة وما إليها إنّما تتأصّل في الخيال؛ أعني في تلك الإحساسات العرضية (إذا جاز القول) المتفرّقة التي لا تنشأ عمّا للفكر من قوّة بقدر ما تنشأ عن أسباب خارجية، وفقا للحركات المتنوّعة التي تحدث في الجسم، سواء كان هذا الجسم في حالة نوم أو في حالة يقظة. وإن شئت، فيمكنك أن تقصد بالمخيّلة ما تريد، شريطة أن تميّزها عن العقل وأن تكون النّفس في حالة التخيّل منفعلةً؛ إذ أيّاً ما كان مقصودك، فالمهمّ أن تعلم أنّ المخيّلة شيء مبهم، وأنّ النّفس تكون في حالة التخيّل منفعلةً، وأن تعلم في ذات الوقت كيف يتمّ التحرّر منها بفضل العقل. فلا عجب إذن إن كنتُ لا أثبت هنا وجود الجسم وأشياء أخرى ضرورية، بينما أتحدّث عن المخيّلة وعن الجسم وبنيته. إذ كما قلت فعلا، لا يهمّ ما أقصده بالمخيّلة، بشرط أن أعلم أنّها شيء مبهم.

(46) إلاّ أنّنا قد بيّنا أنّ الفكرة الصحيحة فكرة بسيطة، أو مركّبة من أفكار بسيطة، وأنّها تبيّن كيف يوجد الشيء أو يحدث ولماذا؛ وبيّنا أيضا أنّها تترك في النّفس آثارا موضوعية مكافئة لماهية موضوعها الصورية؛ ويعود ذلك إلى ما قاله القدامى من أنّ العلم الصحيح ينهج من العلّة إلى المعلول، غير أنّهم، على ما أعلم، لم يتصوّروا النّفس أبدا مثلما تصوّرناها نحن هنا فاعلة وفق قوانين معيّنة، شبيهة في ذلك بآلة روحية ذاتية الحركة. وهكذا فقد أصبحنا، قدر الإمكان في البداية، نعرف عقلنا ونملك معيارا للفكرة الصحيحة، بحيث لم نعد نخشى الخلط بين الأفكار الصحيحة والأفكار الباطلة والوهمية. ولن نتعجّب من كوننا ندرك بعض الأشياء التي لا تبان للمخيّلة إطلاقا، ولا من كون المخيّلة تحتوي على أشياء مناقضة للعقل وأشياء موافقة له أيضا؛ فنحن نعلم أنّ هذه العمليات المنتجة للصّور الخيالية إنّما تحصل وفق قوانين أخرى مغايرة تماما لقوانين العقل، وأنّ النّفس تكون منفعلة في أثناء التخيّل. وانطلاقا من هذا الاعتبار فإنّه يغدو من الواضح كم يبقى أولئك الذين لم يميّزوا بدقّة بين

التخيّل والتعقّل عرضة للأخطاء الفادحة، كالاعتقاد مثلا أنّ الامتداد يوجد بالضرورة في حيّز معيّن، وأنّه محدود، وأنّ أجزاءه متميّزة بعضها عن بعض في الواقع، وأنّه الأساس الأوّل والوحيد للأشياء جميعا، وأنّه يشغل في بعض اللّحظات فضاء أرحب ممّا يشغله في لحظات أخرى، وآراء أخرى كثيرة من نفس القبيل تبقى كلّها مناقضة للعقل تماما، مثلما سنوضّح ذلك في أوانه.

(**47**) ثمّ لمّا كانت الكلمات جزءا من المخيّلة، أي لمّا كنّا ننحت العديد من التصوّرات وفق ما للكلمات من تركيب مجمل في الذاكرة بحسب هيئة من هيئات الجسم، فليس من شكّ في أنّ هذه الكلمات قد تكون، شأنها شأن المخيّلة، سببا في أخطاء فادحة كثيرة إن لم نحترس منها احتراسا شديدا. زد على ذلك أنّها من تأليف العامّة التي اصطلحت عليها وفقا لمنظورها الخاص؛ وإذّاك فهي لا تعدو إلاّ أن تكون علامات للأشياء على نحو ما تكون عليه هذه الأشياء في المخيّلة، لا على نحو ما تكون عليه في العقل؛ وهو ما يبدو جليّا في كوننا غالبا ما نطلق على الأشياء التي لا توجد في المخيّلة وإنّما توجد في العقل فحسب، أسماءً منفيّةً، كقولنا: لا جسماني، لا محدود، وما إلى ذلك، وأيضا في كوننا نعبّر سَلباً عن العديد من الأشياء بينما هي في الواقع أشياء إيجابية، أو العكس بالعكس، كقولنا: غير مخلوق، غير تابع، غير محدود، غير فان، ذلك أنّنا نتخيّل بالتأكيد نقائضها بأكثر سهولة، ممّا جعل نقائضها هذه تَرِدُ هي الأولى على النّاس الأوّلين وتحتكر الأسماء المثبتة. فنحن نثبت أو ننفي العديد من الأشياء لأنّ طبيعة الكلمات، لا طبيعة الأشياء، هي التي تتحمّل ذلك؛ إنّ جهلنا بهذا الأمر قد يجعلنا ننخدع بسهولة فننظر إلى الباطل على أنّه الحقّ.

(**48**) وعلاوة على ذلك فإنّنا نتجنّب باعثا آخر من بواعث الخلط التي تمنع العقل من تأمّل ذاته؛ فلو لم نميّز بين المخيّلة والعقل، لذهب بنا الظنّ إلى أنّ ما نتخيّله بأكثر سهولة يكون أكثر وضوحا في نظرنا، وأنّنا نعقل كلّ ما نتخيّله؛ وإذّاك لقدّمنا الأشياء التي ينبغي تأخيرها، ولقلبنا نظام التدرّج الصحيح، ولما بقي إمكان لأيّ استنتاج مشروع.

(**49**) وحتّى أصل إلى الجزء الثاني من المنهج[30]، أشير أوّلا إلى الغاية التي رسمناها لأنفسنا من خلال هذا المنهج، ثم إلى سبل تحقيقها. فهذه الغاية هي أن تكون لدينا أفكار واضحة متميّزة، أعني أفكارا تنجم عن الفكر المحض، لا عن حركات الجسم الطارئة. وسنسعى بعد ذلك، حتى نختزل جميع هذه الأفكار في فكرة واحدة، إلى الربط بينها وتنظيمها تنظيما يسمح لفكرنا، قدر الإمكان، بمحاكاة هيئة الطبيعة بأكملها، ومنظورا إليها أيضا في أجزائها، محاكاة موضوعية.

(**50**) فيما يتعلّق بالنقطة الأولى، مثلما سبق أن قلنا، تقتضي غايتنا القصوى أن يُتصوّر الشيء، إمّا من خلال ماهيته وحدها وإمّا من خلال علّته القريبة: معنى ذلك أنّه إذا وُجد الشيء في ذاته أو، كما يقال عموما، كان علّةَ ذاته، وجب آنذاك إدراكه من خلال ماهيته وحدها؛ وعلى العكس من ذلك، إن لم يوجد الشيء في ذاته وتطلّب علّةً كي يوجد، وجب آنذاك إدراكه بعلّته القريبة. ذلك أنّ معرفة المعلول[31] لا تعدو إلاّ أن تكون في الواقع اكتساب معرفة أكمل بالعلّة. وبالتالي فإنّه لن يُسمح لنا أبدا، طالما تعلّق الأمر بدراسة الأشياء الواقعية، باستنباط أيّ شيء انطلاقا من المجرّدات، ولا بدّ أن نأخذ حذرنا حتّى لا نخلط بين ما يكون وجوده في العقل فقط وما يكون وجوده في الواقع. أمّا الاستنتاج الأفضل، فهو الذي يُستخلص من الماهية الجزئية الموجبة، أو من تعريف صحيح مشروع. ذلك أنّه لا يمكن للعقل انطلاقا من الأوّليات الكلّية فحسب، أن ينزل إلى الأشياء الجزئية، نظرا إلى أن الأوّليات تشمل ما لا نهاية له من الأشياء ولا تدفع العقل إلى اعتبار شيء من الأشياء الجزئية بدلا من شيء آخر. وعلى ذلك يتمثل منهج الإبداع السويّ في صوغ الأفكار انطلاقا من تعريف معيّن، ويمكننا تحقيق ذلك بأوفر حظّ وبسهولة أكثر كلّما كان تعريفنا لبعض الأشياء تعريفا أدقّ. وهكذا فإنّ المحور الرئيسي لهذا الجزء الثاني من المنهج ينحصر في معرفة شروط التعريف الجيّد والسبيل إليه. سأنظر أوّلا في شروط التعريف.

30- القاعدة الرئيسية لهذا الجزء، مثلما يترتّب على الجزء الأوّل، هي إحصاء جميع الأفكار التي نعاينها في ذواتنا والتي تنتمي إلى العقل المحض، حتى نميّزها عن الأفكار التي تنشئها المخيّلة. ويُستخلص الفرق بين هذه الأفكار من خصائص المخيّلة وخصائص العقل على حدّ السواء.

31- نلاحظ بالتالي أنه كلّما اتّسعت معرفتنا للطبيعة، اتّسعت معرفتنا للعلّة الأولى أو الله.

(51) لا بدّ أن يعبّر التعريف، حتى يقال تعريفا كاملا، عن ماهية الشيء الصميمية، ولا بدّ أن نحتاط من إحلال بعض خواصّ الشيء محلّ ماهيته. أكتفي لتفسير ذلك بمثال واحد، استبعادا لأمثلة أخرى قد تجعل بعضهم يظنّ أنّني أرغب في فضح أخطاء غيري، وهو مثال شيء مجرّد، أيّا ما كان تعريفه، أعني مثال الدائرة: فإذا كان تعريفنا لها بأنّها شكل تتساوى فيه الخطوط المرسومة من المحور إلى المحيط، لن يغيب عن أحد أنّ هذا التعريف لا يعبّر إطلاقا عن ماهية الدائرة، وإنّما يعبّر عن إحدى خصائصها. وعلى الرغم من أنّنا قلنا إنّ ذلك لا يهمّ كثيرا إذا تعلّق الأمر بالأشكال الهندسية وكائنات عقلية أخرى، إلاّ أنّه يصبح أمرا بالغ الأهمّية إذا جرى الحديث حول كائنات طبيعية واقعية؛ إذ لا يمكن فعلا إدراك خصائص الأشياء ما لم يتمّ إدراك ماهيتها؛ فإن لم نراع الماهيات، فإنّنا سنشوّش، لا محالة، نظام ترابط الأفكار في العقل الذي ينبغي أن يحاكي نظام الطبيعة وسنتيه بعيدا عن هدفنا. وحتى نتخلّص من هذا العيب، لا بدّ من مراعاة القواعد التالية كلّما عرّفنا شيئا من الأشياء.

(52) **I**- فإذا تعلّق الأمر بشيء مخلوق، لا بدّ للتعريف، كما قلنا آنفا، أن يكون متضمّنا للعلّة القريبة. فحسب هذه القاعدة، يجب مثلا تعريف الدائرة كما يلي: إنّها شكل يرسمه خطّ يكون أحد طرفيه ثابتا والآخر متحرّكا؛ فهذا التعريف يتضمّن بوضوح العلّة القريبة.

(53) **II**- يجب أن يكون تصوّر الشيء، أو تعريفه، بنحو يجعل جميع خصائص هذا الشيء -منظورا إليه في ذاته، لا مقترنا بأشياء أخرى- تُستنبط منه، مثلما نرى في تعريفنا للدائرة. فنحن نستنتج بوضوح، انطلاقا من هذا التعريف، أنّ جميع الخطوط المرسومة من المحور إلى المحيط خطوط متساوية؛أن يكون هذا الشرط ضروريا للتعريف، فهذا بديهي بذاته في نظر كلّ من ينتبه إليه، حتى أنه لا جدوى من التوقّف لإثباته، ولا -انطلاقا من هذا الشرط الثاني- لإثبات أنّ كل تعريف إنّما ينبغي أن يكون تعريفا موجباً. إنّي أتحدّث عن التعريف العقلي، ولا أبالي بالتعريف اللّفظي الذي قد يعبَّر عنه أحيانا، نظرا إلى الافتقار للكلمات، بصورة سلبية، رغم أنّه يُفهم على وجه الإيجاب.

(54) أمّا تعريف الشيء غير المخلوق، فهذه شروطه:

(55) I- لا بدّ أن يَستبعد هذا التعريف كلّ علّة، أعني ألاّيحتاج الموضوع الذي نعرّفه إلى أيّ شيء يفسّره ما عدا كيانه الخاص.

II- بعد التسليم بتعريف هذا الموضوع، لن يبقى مجال لهذا السؤال: هل هو موجود؟

III- لن يتضمّن التعريف، بالنظر إلى الفكر، أيّ موصوف قابل لأن يحوَّل إلى صفة، أي أنّه لن يعبَّر عن هذا التعريف بألفاظ مجرّدة.

IV- وأخيرا (رغم أنّ الإشارة إلى ذلك ليست ضرورية)، يجب أن تُستنبط من هذا التعريف خصائص الشيء جميعا. فهذا كلّه بديهي في نظر من يحسن الانتباه والتركيز.

(56) قلت أيضا إنّ أفضل نتيجة نحصل عليها هي التي نستخلصها من الماهية الجزئية الموجبة: ذلك أنّه بقدر ما تكون الفكرة مخصوصة، تكون متميّزة، وبالتالي واضحة. وعلى ذلك ينبغي أن نسعى قبل كلّ شيء إلى معرفة الأشياء الجزئية.

(57) والآن، فيما يتعلّق بالنّظام، وحتّى تكون إدراكاتنا منظَّمة موحَّدة، فالمطلوب أن نبحث بأسرع ما يمكن -إذ العقل يقتضي ذلك- عمّا إذا كان يوجد كائن (وفي نفس الوقت من عساه يكون) يكون علّة لجميع الأشياء، بحيث تكون ماهيته الموضوعية علّة لجميع أفكارنا أيضا، وإذّاك فإن فكرنا، كما سبق أن قلت، سيحاكي الطبيعة محاكاة تامّة، إذ أنّه سيملك موضوعيا ماهيتها ونظامها ووحدتها. ومن هذا المنطلق نرى أنّه يتحتّم علينا بادئ ذي بدء أن نستنبط أفكارنا دائما من أشياء طبيعية، أعني من أشياء واقعية، وأن نتقدّم، قدر الإمكان، وفقا لسلسلة الأسباب، من كائن واقعي إلى كائن واقعي آخر، وذلك دونما لجوء إلى الأشياء المجرّدة والكلّية، فلا نستنبط منها شيئا واقعيا، ولا نستنبطها هي الأخرى من شيء واقعي، لأنّنا نعطّل في كلتا الحالتين تطوّر العقل الحقيقي. إلاّ أنّه تجدر الإشارة إلى أنّني لا أعني هنا بسلسلة الأسباب والأشياء الواقعية تتالي الأشياء الجزئية الخاضعة للتغيّر، وإنّما أعني فقط سلسلة الأشياء الثابتة الأزلية. فعلا، لا يسمح عجز الإنسان بإدراك سلسلة الأشياء الجزئية الخاضعة للتغيّر، نظرا إلى تعدّدها الذي يفوق كلّ عدد، ونظرا إلى الظروف اللاّمحدودة المحيطة بكل شيء من هذه الأشياء، وهي ظروف قد يكون كلّ

واحد منها سببا في وجود الشيء أو عدمه؛ ذلك أنّه لا توجد أيّة صلة بين وجود هذه الأشياء وماهيتها، أي أنّ هذا الوجود، كما سبق أن قلنا، ليس حقيقة أزلية. وفي الواقع، ليس من الضروري أن ندرك تسلسل الأشياء الجزئية الخاضعة للتغيّر، لأنّ ماهيتها لا تُستخلص من تسلسلها أو من نظام وجودها الذي لا يكشف إلاّ عن تسميات خارجية وعن مجرّد علاقات أو، في الأكثر، عن مجرّد ظروف، وهي جميعا أمور جدّ بعيدة عن ماهية الأشيَاء الجوهرية. بل، على العكس من ذلك، يجب أن نبحث عن هذه الماهية من جهة الأشياء الثابتة والأزلية، وأيضا من جهة القوانين المرسومة في هذه الأشياء كما لو كانت مرسومة في مدوّنتها والتي تحدّد حدوث الأشياء الجزئية وتناسقها. وفي الحقيقة، إنّ هذه الأشياء الجزئية المتغيّرة تخضع في صميمها وجوهرها للأشياء الثابتة حتّى أنّها لا يمكنها بدونها أن توجد ولا أن تُتصوّر. وهكذا فعلى الرغم من أنّ هذه الأشياء الثابتة والأزلية أشياء جزئية، فهي ستكون عندنا، نظرا إلى حضورها في كلّ مكان وإلى قدرتها المتوسّعة، عبارة عن كلّيات أو أجناس بالنّسبة إلى حدود الأشياء الجزئية، وعبارة عن علل قريبة للأشياء جميعا.

(58) لكن، لمّا كان ذلك كذلك، فإنّ معرفة تلك الأشياء الجزئية تبدو أمرا عسيرا، لأنّ إدراكها جميعا في نفس الوقت أمر يتجاوز بكثير قدرات العقل البشري. بيْد أنّ نظام إدراك بعض الأشياء قبل أشياء أخرى لا يُستخلص من تسلسل كينوناتها، ولا من الأشياء الأزلية؛ إذ تكون الأشياء، في هذه الحالة الأخيرة، متزامنة بطبعها. وبالتالي فإنّه يتحتّم علينا أن نبحث عن وسائل أخرى غير التي نستعملها في إدراك الأشياء الأزلية وقوانينها؛ إلاّ أنّه لا مجال لهذا البحث هنا، ولا فائدة ترجى منه ما لم نحصل على معرفة كافية بالأشياء الأزلية وقوانينها الثابتة وبطبيعة حواسّنا.

(59) سيحين الأوان، قبل الشروع في معرفة الأشياء الجزئية، للنّظر في تلك الوسائل المتعلّقة جميعا بحسن استخدام حواسّنا وبتحقيق تجارب -تخضع لقواعد معيّنة ونظام ثابت- كافية لتحديد الشيء المبحوث، فنستنتج من ذلك قوانين الأشياء الأزلية التي وُجد الشيء على مقتضاها، وتحصل لدينا معرفة بطبيعته الصميمية، مثلما سأبيّن

ذلك في أوانه. وحتّى أعود هنا إلى موضوعي، سأدأب فقط على دراسة ما يبدو لي ضروريا لمعرفة الأشياء الأزلية وتعريفها تعريفا ملائما للشروط المذكورة أعلاه.

(60) يتطلّب منّا ذلك أن نتذكّر ما قلناه سابقا، وهو أنّه في صورة ما إذا تعلّقت همّة العقل بفكرة من الأفكار من أجل فحصها فحصا دقيقا واستنباط ما يصحّ استنباطه منها بنظام محكم، فإنّ العقل، متى كانت الفكرة باطلة، سيكتشف بطلانها، وعلى العكس من ذلك، متى كانت صادقة، سيكون ذا حظّ في استنباط حقائق منها باستمرار؛ فهذا يتطلّبه موضوع بحثنا، كما قلت، لأنّه لا يوجد أساس آخر تستند إليه أفكارنا غير هذا الأساس. وعلى ذلك فإذا أردنا البحث في الشيء الذي يتقدّم على الأشياء جميعا، فلا بدّ لنا من مبدإ يوجّه أفكارنا تجاهه. ولمّا كان المنهج هو المعرفة التأملية ذاتها، فهذا المبدأ الموجّه لأفكارنا إنّما هو معرفة ما يؤلّف صورة الحقيقة، ومعرفة العقل وخواصّه وقدراته. فإذا فزنا بهذه المعرفة، نكون قد فزنا بالمبدإ الذي سيكون منطلقا لاستنباط أفكارنا، ونكون قد اهتدينا إلى السبيل الذي سيسمح للعقل، في حدود ما له من قدرة على ذلك، بالوصول إلى معرفة الأشياء الأزلية.

(61) لكن إذا كان من طبيعة الفكر أن يكوّن أفكارا صحيحة، مثلما بينّا في الجزء الأوّل، فإنّه ينبغي أن ننظر الآن فيما نعنيه بقوّة العقل وقدراته. ولمّا كان الجزء الرئيسي من منهجنا يتمثّل في معرفة قوى العقل وطبيعته معرفة تامّة، فإنّه يلزمنا حتما (بمقتضى ما قيل في هذا الجزء الثاني من المنهج) أن نستنبط هذه المعرفة من تعريف الفكر والعقل بالذات. إلاّ أنّه ليس لدينا بعدُ أيّة قاعدة تسمح بوضع تعريفات؛ ولمّا كنّا لا نستطيع وضع قواعد في هذا الشأن دون أن يكون لدينا تعريف للعقل وقدرته، فإنّه يترتّب على ذلك إمّا أنّ تعريف العقل تعريفٌ واضح بذاته ضرورةً، وإمّا أنّنا لا ندرك شيئا بوضوح. والحال أنّ هذا التعريف ليس واضحا تماما بذاته. لكن لمّا كان إدراك خواصّ العقل إدراكا واضحا متميّزا إنّما يتوقّف على معرفة طبيعتها، فإنّ تعريف العقل سيتّضح بذاته إذا ما ركّزنا انتباهنا على خواصّه التي ندركها إدراكا واضحا متميّزا. سنقوم إذن بعملية إحصاء لخواصّ العقل وسنفحصها فحصا دقيقا قبل أن نشرع في بحث ما لدينا من أدوات فطرية.

(62) فخواصّ العقل التي لاحظتها وأدركتها إدراكا واضحا هي الآتية:

(63) I- إنّه ينطوي على اليقين، أي أنه يعلم أنّ الأشياء توجد صوريا على غرار وجودها فيه موضوعيا.

(64) II- إنّه يدرك بعض الأشياء، أي أنّه يكوّن بعض الأفكار، بعضُها إطلاقا، وبعضُها من بعض. فهو مثلا يكوّن فكرة الكمّ بصورة مطلقة وبغضّ النّظر عن الأفكار الأخرى؛ أمّا أفكار الحركة فهو لا يكوّنها إلاّ بالإضافة إلى فكرة الكمّ.

(65) III- تعبّر الأفكار التي يكوّنها بصورة مطلقة عن اللاّتناهي؛ أمّا الأفكار المحدّدة، فهو يكوّنها انطلاقا من أفكار أخرى. وهكذا فإذا أدرك فكرة الكمّ من خلال علّتها، فإنّه سيحدّد آنذاك كمّاً ما، كأن يُدرك مثلا نشوء جسم عن حركة بعض السطوح، ونشوء سطح عن حركة بعض الخطوط، ونشوء خطّ عن حركة بعض النّقط. فجميع هذه الإدراكات لا تفيد في استجلاء فكرة الكمّ، وإنّما تفيد فقط في تعيين كمٍّ ما. ونحن على بيّنة من ذلك، باعتبار أنّنا نتصوّر هذه الأشياء كما لو كانت تنشأ عن الحركة، والحال أنّنا لا ندرك الحركة قبل إدراك الكمّ، كما أنّنا نستطيع أن نواصل بلا نهاية الحركة المولّدة للخطّ، وهو ما يتعذّر علينا القيام به لو لم نكن نملك فكرة الكمّ اللاّمتناهي.

(66) IV- إنّه يكوّن الأفكار الإيجابية قبل السّلبية.

(67) V- إنّه لا يدرك الأشياء في الديمومة بقدر ما يدركها من منظور الأزل ومن منظور العدد اللاّنهائي؛ أو بالأحرى إنّه لا يعبأ، إذا أدرك الأشياء، لا بالعدد ولا بالديمومة؛ أمّا إذا تخيّلها، فإنّ إدراكه لها يكون في شكل عدد معيّن وديمومة معيّنة وكمّ معيّن.

(68) **VI** - تبدو الأفكار التي نكوّنها في شكل واضح متميّز مترتّبة عن ضرورة طبيعتنا وحدها، بحيث تبدو تابعة تماما لقدرتنا الشخصية لا غير؛ أمّا الأفكار المختلطة، فهي تكون على العكس من ذلك؛ إذ أنّها تتكوّن في الغالب رغما عنّا.

(69) **VII** - يستطيع الفكر أن يعيّن بشتّى الطرق أفكار الأشياء التي ينشئها العقل انطلاقا من أفكار أخرى؛ فلكي يعيّن مثلا سطحا إهْليلَجيّا، فهو يتخيّل مسمارا دقيقا مشدودا إلى حبل ويدور حول محورين اثنين، أو يتصوّر عددا لا محدودا من النّقط ذات نسبة قارّة مع خطّ مستقيم، أو يتصوّر أيضا مخروطا يخترقه سطح مائل، بحيث تكون زاوية الانحناء أكبر من الزاوية التي في قمّة المخروط، أو يتصوّر ذلك بطرق أخرى لا تحصى.

(70) **VIII**- بقدر كمال الموضوع الذي تعبّر عنه الأفكار، يكون كمال هذه الأفكار. فإعجابنا بالفنّان الذي تصوّر كنيسة صغيرة لا يضاهي إعجابنا بالفنّان الذي تصوّر معبداً فخماً.

(71) لن أنظر هنا في ضروب التفكير الأخرى، كالحبّ والفرح وما إليهما، لأنّها لا تفيد في تقدّم مشروعنا الحالي، ولا يمكن تصوّرها إلاّ بعد أن يتمّ إدراك العقل. فعلا، لو زال الإدراك، زالت ضروب التفكير تلك.

(72) لا تنطوي الأفكار الباطلة والوهمية على شيء إيجابي (كما أسهبنا في إثبات ذلك) تقال بموجبه باطلة ووهمية؛ ونحن لا نعتبرها كذلك إلاّ نظرا إلى ما تتّصف به معرفتنا من نقص. وبالتالي فإنّه لا يمكن للأفكار الباطلة والوهمية، من حيث هي كذلك، أن تلقّننا شيئا عن ماهية التفكير؛ فمعرفة ذلك تُطلب من الخواصّ الإيجابية التي أحصينا أعلاه؛ أي أنّه ينبغي أن نضع الآن شيئا مشتركا تنتج عنه هذه الخواصّ بالضرورة، فإذا وُجد، وجدت حتما، وإذا زال، زالت جميعا.

(البقية مفقودة)

الفهرست

صدر في هذه السلسلة

إلى ينابيع الفلسفة

قصيد بارمنيدس الفلسفي

نقله من الإغريقيّة القديمة إلى العربية يوسف الصديق
مع دراسة في أبعاد الفكر البارمنيدي جان بوفريه

سبينوزا

رسالة في إصلاح العقل
ترجمة : جلال الدّين سعيد

سبينوزا

علم الأخلاق
ترجمة : جلال الدّين سعيد



يصدر قريبا

أفلاطون
محاورة السفسطائي

جان بوتيرو
الكتاب المقدس والمؤرخ: مولد الإله

جاك ديريدا
صيدلية أفلاطون

كانط
في التاريخ والتنوير

طبع بالمطبعة الأساسية المنطقة الصناعية . بن عروس تونس
الهاتف : Tél: 380.201

كانت صناعته لمعاشه صقل عدسات المناظر، فكانت المهنة محنةً له أولعلّها اجتبته على هوى به وولهٍ بفكره الصّقيل الدرّي...

لكأنّي وأنا أكرّر قراءة رسالته هذه في **إصلاح العقل**، معرّبة من اللغة الفرنسية على قدر من الوفاء، لكأنّي على حدسٍ من أنّ سبينوزا لم يُعرض عن إتمام هذا العمل قهقري أو ندمًا على تسرّع - فما أبعد الرّجل عن الزّلل في الكتابة الفلسفيّة ! - وإنّما، ولا ريب، عن علم فيه، يقين، بأنّ ما تركه سيبقى الشاهد على جَهْد الصاقل الحاسم حين يقبض بإصبعيْه، في قوّة وإصرار، على عدسة النّظر فيشفيها من غَبَرَة الوهم والزّيف ويُحيلها إلى صفاء، نورٌ على نور، هو ما يسمّيه فيلسوفنا سعادة أبديّة.

سيتمّ له ذلك في كتابه الأمّ "**الأتيكا**"، أو العمدة في خير الأعمال، إن رُمنا دقّة في التقريب، كتابٌ عَيْنٌ رسالتنا هذه عَتَبَتُه نشرف منها على نور إلاهٍ قديم الومض باقيهِ حالّ في طبيعة **هيَ هو**، وفي نفس بشريّة ألهمها الحقُّ فجورها ثمّ بالحقّ زكّاها.

جلال الدّين سعيد

يدرس الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس. صدر له:

- الأخلاق وعلم الأخلاق عند سبينوزا (1991)
- أبيقور: الرسائل والحكم (1991)
- فلسفة الجسد (1991)
- معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية (1994)
- فلسفة سبينوزا (1995)

L'année même où il entame la rédaction de l'*Ethique* (1661) Spinoza décide de laisser inachevé pour toujours le *Tractatus de intellectus emendatione*, et de s'attacher, près de quinze ans durant, à la **sculpture** de son oeuvre majeure.

Ce renoncement n'était pas une abjuration de cet écrit magnifique. Il prépare celui qui s'approche de l'écoute du philosophe à se laisser prendre dans la grandiose symphonie. Dans le coup d'arrêt qui en a suspendu la réalisation, il faudra percevoir le silence succédant au puissant prélude qui, après avoir éprouvé les accords, se dresse comme le portail sonore, au devant de l'harmonie générale.

Comme l'*Ethique* amenée du français à l'arabe dans cette même collection par le même traducteur - un vrai *spinozophie*! - le *Traité de la réforme de l'entendement* ne manquera pas, malgré ce double exil linguistique, de donner de nouvelles chances de décollage à la pensée philosophique en notre langue, et de nous délester de bien de pesanteurs.

Y. Seddik

الثمن : 3.200 د.ت.

ISBN 9973-703-50-2
ISBN 9973-703-51-0

